MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

1. Jahrgang | 1. Januar 1950 | Nummer 1

Geleitwort

zur „Münchener Theologischen Zeitschrift"

von Kardinal Faulhaber

Die räumliche Reichweite eines akademischen Hörsaals hält sich in bescheidenen Grenzen. Nicht einmal das Auditorium maximum reicht an die Maße eines Zirkus maximus heran. Der geistige Radius eines Hörsaals dagegen überwindet alle räumlichen Schranken. Zu Füßen des theologischen Lehrstuhls sitzen Jungmänner, heute Schüler, in ein paar Jahren Lehrer einer Berufspraxis, die das Gotteswort auf sich beziehen darf: „Was ihr mit dem Gehör empfanget in den Gemächern, das sollt ihr predigen auf den Dächern" (Mat. 12,3). Wie das Reich Gottes nach Isajas aus der Enge in die Weite strebt und seine Zelte immer tiefer pflockt, so auch die Wissenschaft vom Reiche Gottes. Bonum diffusivum sui.

Am 17. Februar 1939 wurde durch den Gauleiter des Dritten Reiches, Adolf Wagner, die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München aufgehoben. Der zuständige Diözesanbischof hatte von dem im Bayerischen Konkordat 1925 ihm verbürgten Recht (Art. 3 § 1) Gebrauch gemacht und gegen die Berufung eines Kandidaten für das Canonische Recht Erinnerung erhoben. Dabei wußte er im voraus, die nationalsozialistischen Machthaber jener Stunde waren zu allem fähig. Es war nicht der erste Zusammenstoß, bei dem auf der einen Seite die Macht, auf der anderen Seite das Recht stand. Der Diözesanbischof wußte sehr gut, was es für das Studium der Theologie und das kirchliche Leben bedeutete, wenn über die Professoren der damaligen Theologischen Fakultät, darunter Gelehrte von internationalem Ruf, die Sperre der Vorlesungen verhängt würde. Der Diözesanbischof, Kardinal Faulhaber, stand zunächst allein. Allein mit seinem Recht und seinem Gewissen! Amicus Plato, sed magis amica veritas! Die Maßnahme des Gauleiters wurde in Rom bekannt, gerade als die Kardinäle, wie alltäglich während der Sedisvakanz, zum Consistorium in den Vatikan sich begaben. Mir leuchtete das Wort von Papst Pius XI.: „Wir haben geprüft. Sie haben in der Frage der Fakultät gehandelt, wie Sie handeln mußten."

Die Mühlen Gottes mahlten schneller, als wir erwarten konnten. Die Theologische Fakultät München, im ersten Kriegsjahr aufgehoben, wurde im letzten Kriegsjahr wieder eröffnet. Am 31. April 1945 hielt die III. Amerikanische Armee ihren Einzug im Ruinenfeld von München. Die

Universität und das interdiözesane Seminar Georgianum kamen für ihre Zwecke zunächst nicht in Betracht. Zum Glück war mein Spätberufenen-Seminar außerhalb München, das ehemalige Königsschloß in Fürstenried, im Wesen erhalten geblieben und konnte der neuerrichteten Theologischen Fakultät für die Übergangssemester zur Verfügung gestellt werden. Diesem glücklichen Umstand war es zu danken, daß die Theologische Fakultät der Universität München mit ihren Vorlesungen wieder beginnen konnte. Das Licht, wieder auf den Leuchter erhoben, begann mit seinem geistigen Radius weiter und weiter zu leuchten. Vom ersten Semester ab ging, allen äußeren Schwierigkeiten zum Trotz, der Zug ins Weite, zum Teil im Gleis der früheren Tradition, zum Teil auf neuen Wegen. Der akademische Gottesdienst sammelte geistige Auslese um den Altar und die Kanzel von St. Ludwig. In der Fronleichnamsprozession leuchtete das Bekenntnis der Hochschulstudenten, wenn auch nicht sofort im gleichen Farbenreichtum der früheren Zeit. Die Räume der Universität standen noch nicht alle zur Verfügung, und schon wurden öffentliche Vorlesungen auch für Hörer und Hörerinnen ohne akademische Matrikel gehalten.

Die neue Theologische Fakultät in München ging, weiter als bisher, dem Klerus in der Seelsorge entgegen durch Veranstaltung von theologischen Kursen an verschiedenen Orten, die der Münchener Klerus dankbar entgegennahm. Ob es Wiederholungskurse für ein Spezialthema der Theologie waren oder Einführung in besondere Zeitfragen, die Kurse erwiesen sich als glückliche Verbindung zwischen Lehrstuhl und Leben.

Professor Pascher, der Ordinarius für Pastoraltheologie, übernahm nach der Tradition des Georgianums zugleich die Leitung dieses Seminars und fand für den mühsamen Aufbau der Ruine wie für den Unterhalt des provisorischen Seminars in Fürstenried die materielle Hilfe des Seelsorgsklerus in einem Ausmaß, daß der Klerus fortan vom Georgianum sagen kann: Das ist unser Bau. Professor Mörsdorf, der Ordinarius für Kirchenrecht, machte den ganz großen Schritt ins Weite, indem er mit Zähigkeit wenigstens für eine deutsche Theologische Fakultät die Errichtung eines Canonistischen Instituts anstrebte, wie es an ausländischen Hochschulen schon längst und sogar mehrfach bestand und auch für die Diözesanverwaltung von Bedeutung werden wird. Seine Heiligkeit Papst Pius XII. gab diesem Institut die Vollmacht, akademische Grade zu verleihen, mit einem Dekret, das in der Geschichte der deutschen Universitäten ein neues Ehrenblatt päpstlicher Obsorge bleibt. Neues Leben blüht auf den Ruinen der Zeit.

Auf einem anderen Wissensgebiet, an dessen Erweiterung auch die Theologische Fakultät beteiligt ist, holte das Bayerische Unterrichtsministerium eine Einrichtung nach, die für die höheren Schulen außerhalb Bayerns schon seit Jahrzehnten bestand. Von den drei Fächern, die vom Unterrichtsministerium für die Kandidaten des höheren Schuldienstes vorgeschrieben sind, darf seit 2. Juni 1949 ein Wahlfach katholische Religionslehre umfassen, und für die Vorbereitung dieses Wahlfaches kommt natürlich das eine oder andere Fach der Theologischen Fakultät in Frage: Dogmatik, Moraltheologie, im besonderen soziale Ethik, Kirchengeschichte, soweit nicht Weltgeschichte unter den beiden Pflicht-

fächern ist, Bibelkunde, liturgische Kenntnisse. Die große Zahl der Anmeldungen erbrachte den Beweis, daß der Einbruch in die geheiligten Zonen der Theologie wie in anderen deutschen Ländern so auch in Bayern von Hörerinnen und Hörern erwartet war.

Nun soll die Theologische Fakultät München mit Beginn des Wintersemesters von Fürstenried in die Stadt umsiedeln, in halbfertige Räume, und gleichzeitig soll die „Münchener Theologische Zeitschrift" unter Schriftleitung von Professor Ziegler den Radius der theologisch-wissenschaftlichen Mission noch weiter ziehen. Ein Geleitwort des Bischofs soll wie eine stille missio canonica diese geschichtliche Stunde begleiten. Die Zeitschrift soll wie die Fakultät selber ein Licht sein, „auf den Leuchter erhoben, damit es allen leuchte, die im Hause sind" (Mat. 5,14). „Allen, die im Hause sind!" Also über den Hörsaal hinaus. Die Zeitschrift wird sich das weite Ziel stecken, mit den Schülern der Fakultät in geistiger Verbindung zu bleiben. Die Zeitschrift wird sich das weite Ziel stecken, parallel den öffentlichen Vorlesungen, auch Nichttheologen und Nichtkatholiken über brennende Zeitfragen theologisch und katholisch zu orientieren. Die Zeitschrift wird sich das weite Ziel stecken, mit anderen Theologischen Fakultäten und Akademien, inländischen und ausländischen, im Austausch der Literatur zu bleiben, volksverbunden und doch international, eine deutsche Zeitschrift und doch nicht auf eine einzige Sprache verpflichtet, wie das Zelt des Isajas weit gespannt und tief gepflockt (Is. 54, 2), ausgerichtet an dem Augustinuswort:

In necessariis unitas,
in dubiis libertas,
in omnibus caritas.

Zur Einführung

vom Schriftleiter

Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges wurde sowohl in den Hochschulkreisen wie im Klerus Bayerns der Wunsch nach einem eigenen theologischen Organ laut. Die Theologische Fakultät München als die älteste bayerische Fakultät machte sich zur Sprecherin dieses Wunsches und ließ im Mai 1946 an die wissenschaftlich arbeitenden oder interessierten theologischen Kreise eine Einladung zur Begründung und Herausgabe einer Vierteljahresschrift ergehen. Der Aufruf fand damals allgemeinen Beifall, an die Verwirklichung des Planes konnte aber erst mit Inkrafttreten des neuen Pressegesetzes in diesem Jahre gegangen werden.

Eine Zeitschrift, in der die theologische Wissenschaft über ihre Forderungen und Probleme berichten und zu weiteren Kreisen sprechen kann, ist heute in Bayern eine Notwendigkeit, die zu erfüllen die beteiligten und interessierten Kreise für eine E h r e n p f l i c h t halten. Wir haben acht Theologische Fakultäten und Abteilungen, zwei an den Universitäten und sechs an den Phil. Theol. Hochschulen Bayerns. Es hat früher wissenschaftliche Organe gegeben, teils in Form allgemeiner theol. Zeitschriften teils für ein bestimmtes theol. Fach oder auch in Form von Beilagen zu Pastoral- und Amtsblättern. Sie sind der Ungunst der Zeit und der Unterdrückung zum Opfer gefallen.

Die Hindernisse sind nun gefallen, es darf daher nicht mehr länger gewartet werden, um die in unserem theologischen Schrifttum bestehende Lücke zu schließen. Wir brauchen ein Organ, das auf streng wissenschaftlicher Grundlage

1. die Leser über den Stand der theologischen Forschung laufend orientiert,
2. der Klärung und Weiterführung theologischer Gegenwartsprobleme dient,
3. und so der religiösen Praxis eine solide wissenschaftliche Fundierung gibt.

Den Forderungen der Zeit entsprechend hat die Theologische Fakultät der Universität München die Anregung gegeben, ein Redaktionskollegium zu bilden, in dem jede Kath. Theol. Fakultät bzw. Abteilung der bayerischen Universitäten und Hochschulen mit mindestens einem Mitglied vertreten ist. Die Organisationsfrage ist gelöst, mit der vorliegenden ersten Nummer unserer neuen

„Münchener Theologischen Zeitschrift"

tritt die Redaktion an die Öffentlichkeit, und die ersten Mitarbeiter legen mitten aus ihrem Schaffen heraus Zeugnis ab von ihrem Wirken und Wollen. Es ist die Hoffnung der Mitarbeiter und Herausgeber, daß die

neue Zeitschrift in Bayern, im ganzen deutschen Bundesgebiet und im Ausland als Spiegel deutscher Theologie Aufmerksamkeit und Achtung erringen wird.

Das Arbeitsgebiet der neuen Zeitschrift soll die gesamte Theologie und ihre Grenzwissenschaften umfassen. Sie will so weiträumig und universal sein, wie dies der katholische Name sagt.

Es kann nicht der Sinn der Zeitschrift sein, sich auf irgendeine bestimmte Schulmeinung festzulegen, sie wird vielmehr im Rahmen unserer kath. Theologie dem Beitrag Aufnahme gewähren, der wissenschaftlich verantwortet werden kann. Maßstab für unser Urteil soll sein das

Tantum valet quantum probat.

Entscheidend sollen die Gründe sein, die vorgelegt werden. Gebe Gott, daß der dritte im augustinischen Geiste gehaltene Leitsatz im Geleitwort unseres Oberhirten: in omnibus autem caritas, immer als Friedensstern über unserer Zeitschrift leuchte, nicht nur in der Weihnachtszeit, zu der das erste Heft erscheint, sondern auch als Friedenswunsch in dem Vollsinn, den die Kultursprachen in das Wort legen.

Die Zeitschrift will der Information dienen, sie will ihre Leser in Abhandlungen, Forschungsberichten, Übersichten, in Buchbesprechungen, in einer Zeitschriftenschau und auch in einer Chronik mit Hochschul- und anderen wissenschaftlichen Nachrichten über das vielfältige, heute in seinen letzten Einzelheiten kaum mehr überschaubare Leben der theologischen Wissenschaft auf dem laufenden halten. Eine besondere Aufgabe wird es sein, der Diözesangeschichte den Platz zu sichern, der ihr in anderen Bistümern längst eingeräumt wird. Soweit immer möglich, werden wir auch den Blick nach dem Osten richten und Schluß machen mit der Meinung, daß man mit der östlichen Welt sich nur zu befassen braucht, wenn Kriege drohen. Das dringendste Anliegen unserer Gegenwart aber wird sein, Anschluß an das blühende theologische Leben und literarische Schaffen des Auslandes zu gewinnen und so der tödlichen Gefahr der Isolierung, welche noch immer das gesamte wissenschaftliche Leben Deutschlands zu erwürgen droht, zu entgehen. München und Würzburg haben in ihren Bibliotheken und wissenschaftlichen Anstalten schwersten, unersetzlichen Schaden erlitten. Wir sind gewaltig ins Hintertreffen geraten und müssen alles daran setzen, das vor, während und nach dem letzten Krieg Versäumte einigermaßen nachzuholen. Ein Glück noch, daß verschiedene Phil. Theol. Hochschulen reichhaltige Bibliotheken besitzen, in denen sich wissenschaftlich arbeiten läßt. Wir nannten die Gefahr der Isolierung eine tödliche, und sie ist es auch, denn es ist die Gefahr, daß der von Not und Zwang herbeigeführte Zustand für den Normalzustand gehalten wird, daß man sich mit dem Mangel und dem von ihm bedingten Bildungsabsturz abfindet oder ihn überhaupt nicht mehr empfindet. Unsere Theologie ist wie die ganze europäische Kultur in ihren Elementen und Methoden an bestimmte Voraussetzungen gebunden, die ihr von der fast zweitausendjährigen Geschichte unserer Kirche mitgegeben wurden. Diese Voraussetzungen werden mit den Worten alttestamentliches Judentum, Antike, Romanentum, Germanentum, Slawentum angedeutet — wir wollen für diese Andeutungen nicht Vollständigkeit beanspruchen, vielmehr nur sagen, daß,

wenn Wesenselemente dem Gefüge einer Wissenschaft entzogen werden, das ganze Gefüge bedroht ist. Und diese Bedrohung besteht immer noch fort, weil auch der Nihilismus unserer Zeit noch nicht endgültig überwunden ist.

Wir haben es bedauert, daß die früheren theol. Zeitschriften eingegangen sind und abgedrosselt wurden; wenn wir jetzt, da die gesetzlichen Schranken geöffnet sind, nicht wieder beginnen würden oder uns von dem augenblicklichen wirtschaftlichen Zustand und seinem Stimmungsreflex in uns selbst abhalten ließen, hieße das nicht sich selbst freiwillig die Hände fesseln und sich mit einem unnatürlichen Zustand endgültig abfinden? Oder eine andere Frage: Wenn die neue Zeit so viele neue Aufgaben, Probleme und Arbeiten an uns heranbringt, daß wir von ihrer Last beinahe erdrückt werden, sollen wir aufs Geratewohl und auf eigene Faust aus einer gewissen nihilistischen Zeitstimmung heraus alles Bisherige verachtend die nächstbeste Lösung ergreifen? Um der Praxis willen sei die Frage erlaubt: Was erwartet die Kunst der Künste, die Seelsorge, von der theol. Wissenschaft?

Doch eine verantwortungsbewußte, tiefschürfende, nach den Gründen forschende und die gewonnenen Erkenntnisse ordnende, eben eine echt wissenschaftliche Arbeit. Die Zweige, die ein Baum treibt, bleiben doch immer in Verbindung mit den Ästen und mit Stamm und Wurzeln und empfangen von ihnen Nahrung. Die Gegenwart ist der Endpunkt der Vergangenheit, sie zehrt und lebt von ihr. Wir stehen auf den Schultern unserer Vorfahren und sind auch in unserem Geistesleben viel mehr als wir glauben ihre Erben. Es ist ein eigenartiger Vorgang in der Natur: Je weiter der Baum seine Zweige treibt und je höher er sie in die Lüfte streckt, desto breiter und tiefer wachsen seine Wurzeln. In die Breite und in die Tiefe gehen, eine weitgespannte und tiefgepflockte Theologie (Is. 54,2), ja das wollen wir mit unserer Zeitschrift, wenn wir der religiösen Praxis ein solides Fundament geben wollen.

Vertiefung und Erweiterung der Theologie um der neuen Zeitaufgaben willen! Die Theologie unserer Zeit weiß, was sie der Verkündigung schuldet, sie hört den Anruf des Herrn: Gehet auch ihr in meinen Weinberg; sie braucht von dem alten Spruch „theoria sine praxi sicut currus sine axi, praxis sine theoria sicut caecus in via“ nicht den zweiten Teil auszuspielen, um vor dem ersten geschützt zu sein.

Die theologische Wissenschaft und die seelsorgerliche und religiöse Praxis dürfen nicht voneinander getrennt werden, sie haben doch dasselbe Ziel, das höchste Ziel aller menschlichen Bemühungen, die Verehrung Gottes. Jede rechte wissenschaftliche Tätigkeit ist ein Gott schuldiger Dienst, ist eine Huldigung der edelsten menschlichen Kräfte, voran der Vernunft, an den Gott aller Wahrheit und Gnade. Die theol. Wissenschaft hat den erhabensten und höchsten Forschungsgegenstand, sie ist wesensmäßig scienta sacra.

Heilswissenschaft und Wissenschaft vom Heiligen. Die Theologia ist der logos von Gott, ist die Rede von, über, durch und zu Gott, ihre Rede ist ein Nachsprechen dessen, was der sich offenbarende heilige Gott zum Menschen zuvor gesprochen hat (Schmaus), ihr Denken ist ein Nach-Denken dessen, was der allweise Gott vorgedacht hat, ihr Wollen ist ein

hingebender Gehorsam gegenüber dem, was Gott angeordnet hat, ihr Fühlen ein Nachfühlen dessen, was im Herzen des Gottmenschen Christus sich regte, ihr Leben in seiner ganzen Totalität ist ein Nachleben und Erleben des von Gott gespendeten und in Gott ausmündenden Lebens.

Der Theologe ist in ähnlicher Lage wie einst Petrarca, der den Lorbeerkranz, der ihm 1341 auf dem Kapitol in Rom überreicht wurde, am Petrusgrabe niederlegte. So nimmt der Theologe das Höchste und Beste und Edelste, das er empfangen und erarbeitet hat, und legt es ehrfürchtig und demütig am Altare Dessen nieder, dessen Namen zu tragen seine Wissenschaft die einzigartige Ehre hat. Theologia wird zur Theolatria.

Die theol. Studien zu erweitern und zu vertiefen war auch das Ziel eines in seiner Art einmaligen Vereins, den vor nunmehr hundert Jahren im Jahre 1849 — auch ein Jubiläum! — Martin Deutinger, der in der Lola-Montez-Affäre von München nach Dillingen strafversetzte Professor gründete. Schon in seiner Rosenheimer Zeit 1837 — 40 trug er sich mit dem Gedanken, im Klerus einen Verein zur wissenschaftlichen Weiterbildung zu gründen, und er beriet sich in München mit Jocham und Haneberg. Seine Vereinsgründung wollte die christliche Erkenntnis beleben durch die Betrachtung dessen, was in früherer Zeit große und begeisterte Lehrer des Christenglaubens an geistigen Schätzen aus der Tiefe hervorgegraben hatten, so gab er in seiner nicht immer leicht verständlichen Sprache an. Jedes Vereinsmitglied verpflichtete sich, einen ihm zugeteilten christl. Autor in einem Werke zu studieren, einen Auszug aus dem Gedankengang zu erarbeiten und dem Verein zum gemeinschaftlichen Nutzen mitzuteilen. Die so erstellten Arbeiten sollten zu einem organischen, den inneren Zusammenhang der Werke darstellenden Ganzen vereint und dann den Mitgliedern und anderen in Buchform übergeben werden. Viele traten dem Verein bei, er zählte bald tausend Mitglieder, die bayerischen Bischöfe förderten das Werk. Die erste Frucht der gemeinsamen Studien ist uns erhalten, es ist das zweibändige Werk, betitelt „Der Geist der christl. Überlieferung", der erste Band datiert Dillingen, 16. Juli 1850. Deutinger, dessen Philosophie trotz mancher Unklarheit der Sprache und trotz eines gewissen Subjektivismus durch und durch religiös gestimmt war, sah in seiner genialen Intuition richtig: „Die Frage der Zeit aber ist im tiefsten Grunde eine religiöse, und Politik und Sozietät sind nur die Umhüllungen ihres verborgenen Dranges." „Die höchste Politik des Geistlichen ist daher die Vermehrung des inneren Glaubensinhalts . . ." Von dem weiteren Vereinsleben wissen wir wenig, es scheint, daß sowohl bei Deutinger wie bei den Mitgliedern der erste Eifer erkaltete, der Grund dafür war neben den persönlichen Verhältnissen Deutingers der Fehler, daß die Gründung allzusehr auf die Person Deutingers abgestimmt war. Aber die Diagnose Deutingers und sein Anliegen haben auch nach hundert Jahren ihre Aktualität nicht verloren. Die Frage unserer von zwei unheimlichen Kriegen bis ins Innerste erschütterten und aufgewühlten Zeit ist eine religiöse, für uns vielleicht noch mehr als zur Zeit Deutingers. Denn Deutingers Ruf verhallte unter dem Lärm, den der aufsteigende Materialismus des 19. Jahrhunderts

verbreitete. Nach dem, was unser Geschlecht erlebt hat, verfangen die auch in unseren Tagen erneuerten Losungen dieses veralteten Systems nicht mehr, sie halten sich in einigen Ländern nur noch mit Hilfe drakonischen Zwanges.

So ergeht aus der Zeit heraus der Ruf an die Theologie und an den Theologen. Mit unserer neuen Zeitschrift stellen wir uns, so viel an uns liegt, zur Verfügung zum Dienst an Kirche und Volk. Zeitnahe Wissenschaft, eine Forderung und ein Problem! Es wird doch vielfach über die Kluft geklagt, die zwischen Wissenschaft und Leben aufgetan ist. Auch gegenüber der wissenschaftlichen Theologie.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß nicht jede theologische Arbeit den Praktiker gleich anspricht. Wenn der Praktiker seine Wünsche anmeldet, so dürfen diese nicht einfach abgetan werden mit der Bemerkung, daß man nicht immer allsogleich eine Quittung über die praktische Verwertung ausstellen müsse, um Daseinsberechtigung zu haben. Aber eines muß gesagt werden, was immer der Unterschied einer wissenschaftlichen, alle Vierteljahr erscheinenden Zeitschrift zu anderen, den dringenden Tages- und Standesfragen zugewandten Blättern sein wird: Die Eule der Athene hebt erst nach Sonnenuntergang ihre Schwingen zum Fluge (Hegel). Die wissenschaftliche Betrachtung und Forschung braucht Distanz, sie kann immer erst einsetzen, wenn eine Entwicklung zu einem gewissen Abschluß gelangt ist. Das Wesen ihrer Arbeit bringt es mit sich, daß sie bedächtig, still, ohne Übereilung, mit reiflicher Überlegung, Schritt für Schritt sichernd und prüfend sich vorwärts tastet, Stein für Stein aneinanderreiht, bis ein Bau oder ein Mosaik entsteht, Strich für Strich anbringt, bis ein Gemälde geschaffen ist. Ja, es werden Irrwege beschritten, die aber doch wieder nicht ganz umsonst waren, weil sie anderen den richtigen Weg erleichtern. Viele unbekannte Kleinarbeit, Kärrnerarbeit muß geleistet werden, bis ein großer Geistesdom emporwächst, und viele müssen damit zufrieden sein, irgendwo am Dome eine Kreuzesblume anbringen zu dürfen. Das Große setzt sich immer aus vielen Kleinigkeiten zusammen, Omnia rerum principia parva sunt; darf nicht auch die wissenschaftliche Theologie diese sonst anerkannte Wahrheit für sich in Anspruch nehmen? Darf es der Historiker, der im grauen Altertum forscht? Für die Praxis scheint es belanglos zu sein, zu untersuchen, warum etwa der byzantinische Kaiser Justinian I. sich mit solchen Mitteln für die Sekte der doch so unbekannten Aphthartodoketen eingesetzt hat. Die Sache nimmt sich aber anders aus, wenn unsere Tage es erleben müssen, daß mit den fortlebenden Grundsätzen und Methoden eines Justinian im Osten die Gewissen vergewaltigt werden. Es kann sein, daß irgendeine Frage, die bislang rein akademischen Charakter trug, plötzlich mitten ins helle Licht einer breiten Öffentlichkeit gerückt wird. Bei der Theologie könnte es also sein, daß plötzlich die Apologetik eine Frage aufgreift. Wer die Theologie unter dem Aspekt der potentiell apologetischen Verwendbarkeit betrachtet, muß bedenken, daß es zu spät ist, erst bei Kriegsausbruch nach Verteidigungswaffen zu rufen. Wer in der Arena der geistigen Kämpfe auftreten soll, muß seine Waffen schon vorher sorgfältig geschmiedet und erlernt haben.

Aber eine solche utilitaristische Betrachtungsweise verkennt den Eigenwert der Theologie, die nicht erst mit irgendwelchen zeitbedingten Situationen ihre Daseinsberechtigung erweisen muß. Weg und Ziel der Theologie sind unvergleichlich erhaben: Die Theologie weiß um sie und ist in steter Sorge, sie nicht zu verfehlen. Senecas Wort: Vita sine litteris mors est, ein Leben ohne wissenschaftliche Studien ist dem Tode gleich, überträgt der religiöse Mensch auf sein religiöses Leben. Die Theologie aber ist berufen, auf ihre Art dieses Leben zu wecken und zu vertiefen und so dem Reiche Gottes den Weg zu bahnen.

Die Redaktion der Zeitschrift:

Die Münchener Theologische Fakultät glaubte die neue Zeitschrift nicht allein herausgeben zu sollen, sondern hielt es für empfehlenswert, daß die Herausgabe übernommen werde von einer Gemeinschaft von Vertretern der bayerischen Katholischen Theologischen Fakultäten an den Universitäten München und Würzburg und der Phil. Theol. Hochschulen Bamberg, Dillingen, Eichstätt, Freising, Passau, Regensburg. Es sollten die Referate für die einzelnen theologischen Disziplinen in der Redaktion so verteilt werden, daß jede Fakultät bzw. Hochschule mit mindestens einem Referat vertreten war. Die Münchner Fakultät stellt außerdem noch den Schriftleiter. So hat sich folgendes Redaktionskollegium konstituiert:

Altes Testament: Prof. Dr. Josef Ziegler, Theol. Fakultät der Universität Würzburg;

Neues Testament: Prof. Dr. Josef Schmid, Phil.-Theol. Hochschule Dillingen-Donau;

Kirchengeschichte und Diözesangeschichte: Prof. Dr. Friedrich Zoepfl, Phil.-Theol. Hochschule Dillingen-Donau;
Prof. Dr. Theobald Freudenberger, Phil.-Theol. Hochschule Regensburg;

Fundamentaltheologie: Prof. Dr. Ludwig Faulhaber, Phil.-Theol. Hochschule Bamberg;

Dogmatik: Prof. Dr. Michael Schmaus, Theol. Fakultät der Universität München;

Moraltheologie: Prof. Dr. Rudolf Hofmann, Phil.-Theol. Hochschule Passau;

Pastoraltheologie und Caritaswissenschaft: Prof. Dr. Rupert Angermair, Phil.-Theol. Hochschule Freising;

Kirchenrecht: Prof. Dr. Joseph Lechner, Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt.

Schriftleiter: Dr. Adolf Wilh. Ziegler, Theol. Fakultät der Universität München, arbeitet beim Referat Kirchengeschichte im Altertum und Orient mit.

Die Vulgata zum Canticum Annae

(1 Sam 2, 1—10, fer. IV ad Laud. II)

Ein Entwurf zu einem wissenschaftlichen Kommentar

Von Friedrich S t u m m e r, München

Keine der alten Bibelübersetzungen hat eine so weltweite Wirkung gehabt wie die Vulgata. Sie war bis an die Schwelle der Neuzeit faktisch d i e Bibel des christlichen Abendlandes schlechthin. Heute noch hat sie für Millionen Menschen eine unmittelbare Bedeutung dadurch, daß die Schrifttexte der katholischen Liturgie zum größten Teile ihr entnommen sind. Selbst wenn das neue, durch das päpstliche Motuproprio „Cotidianis precibus" vom 24. März 1945 gestattete lateinische Psalterium für den gottesdienstlichen Gebrauch vorgeschrieben werden sollte, würde es noch geraume Zeit dauern, bis z. B. die Psaltertexte des Meßbuchs der neuen Form angeglichen wären — ganz zu schweigen von den biblischen Lektionen in unseren liturgischen Büchern, die nach wie vor der Vulgata entnommen blieben. Weder der wissenschaftliche Liturgiker, noch der betende Liturge können sich der Beschäftigung mit ihr entziehen. Unter diesem Gesichtspunkt steht hinter der immer wieder gehörten Forderung, beim exegetischen Unterricht möge die Vulgata zugrunde gelegt werden, ein berechtigtes Anliegen, mag man auch mit Recht gegen sie geltend machen, daß ihre Hauptmotive vorschnelle Kapitulation vor zeitbedingten Schwierigkeiten in der Heranbildung des theologischen Nachwuchses und Scheu vor der (freilich nicht immer bequemen) quellenmäßigen Arbeit sind.

Aber gerade weil die Vulgata eine so eminent praktische Bedeutung hat, kann eine streng w i s s e n s c h a f t l i c h e Beschäftigung mit ihr nicht entbehrt werden. Denn sie ist eben die Gestalt, in der das Wort der Hl. Schrift ungezählten Menschen direkt oder indirekt (durch die aus ihr geflossenen Übersetzungen) entgegentritt. Es ist klar, daß diese wissenschaftliche Behandlung der Vulgata sich nicht auf ihre äußere Form, anders ausgedrückt, auf die Geschichte ihres Textes beschränken darf, so sehr gerade diese Seite der Betrachtung durch die Arbeiten der Päpstlichen Vulgatakommission, die seit 1932 von der Päpstlichen St.-Hieronymus-Abtei in Rom fortgeführt werden, eine wesentliche Förderung und ein erhöhtes Interesse gefunden hat. Die ursprüngliche, von Hieronymus gewollte Form des Textes ist ja nur die feste Grundlage, auf der die Frage nach ihrem Sinn, die wegen der eminent praktischen Bedeutung der Vulgata hier ganz besonders dringend ist, behandelt werden kann und muß. Um diese richtig zu sehen und zu beantworten, darf keinen Augenblick aus dem Auge gelassen werden, daß die Vulgata nicht Original, sondern Übertragung ist. Zwischen ihr und dem Urtext steht die Person des Übersetzers. Es genügt also nicht zur Feststellung ihres Sinnes, daß man des Lateinischen, das übrigens in der Vulgata uns in einer eigenen, sich grammatisch und lexikographisch von unserem „Schul"latein deutlich abhebenden Form entgegentritt, kundig sei; es muß vielmehr gefragt werden, in welchem Verhältnis der mit Hilfe der lateinischen Grammatik und des Wörterbuchs erhobene Sinn des Vulgatatextes zu dem steht, was der Urtext meint. Ganz von selbst ergibt sich das weitere Problem, wie dieses

Verhältnis, mag es nun Harmonie oder Diskrepanz sein, sich erklärt. Hier ist zu fragen nach den Quellen und Hilfsmitteln des Übersetzers und nach seiner ganzen geistigen Struktur. Diese Fragen tauchen bei jeder Übersetzung auf; bei der Vulgata sind sie aber wegen deren Bedeutung dringender als anderswo, andererseits auch leichter zu lösen, da uns ihr Schöpfer wenigstens zu einigen Büchern des Alten und Neuen Testaments Kommentare hinterlassen hat, die trotz ihrer vorwiegend dogmatischen oder asketischen Einstellung uns manchen Blick in seine Übersetzerwerkstatt tun lassen. Das ist natürlich eine wesentliche Hilfe auch bei den Büchern, zu denen Hieronymus keine Erklärungen geschrieben hat. So liegt die Sache z. B. bei den Büchern Samuel, deren wohl bekanntestes Stück das Canticum Annae ist, das im folgenden behandelt werden soll. Wir haben aber andererseits den Vorteil, daß die neue Vulgata-Ausgabe, welche die Päpstliche St.-Hieronymus-Abtei betreut, uns bereits einen kritischen Text vorgelegt hat[1]).

Wir werden nun freilich gleich beim ersten Vers darauf aufmerksam, daß die uns aus der Liturgie und den landläufigen Drucken, die auf die unter Klemens VIII. (1592—1605) veranstalteten Ausgaben von 1592, 1593 und 1598 zurückgehen, vertraute Form nicht der Vulgatatext schlechthin ist. Wir sind den 2. Stichus dieses Verses in der Gestalt gewohnt: „et exaltatum est cornu meum in Deo meo." Nun bestätigt die neue Ausgabe mit ausführlichen Belegen, was schon nach dem vorher bekannten spärlichen Material zu vermuten war, daß die älteste und beste Überlieferung bietet: „exaltatum est cornu meum in Domino"[2]). Das ist zweifellos der Text, den Hieronymus gewollt hat. Das heißt aber: er hatte offenbar eine Vorlage, die mit dem Masoratext an unserer Stelle einig ging: jarum qarni bejahwe. Wie unser textus receptus entstand, kann einem Kenner der Geschichte der Vulgata nicht zweifelhaft sein. Wir haben hier einen der gerade in den Büchern Samuel und Könige nicht seltenen Fälle, wo der auf die Septuaginta zurückgehende altlateinische Text die echte Vulgatalesung verdrängt hat. Tatsächlich bietet der griechische Text hier ἐν θεῷ μου.

Wenn also ohne weiteres nunmehr klar ist, daß die von Hieronymus beabsichtigte Lesart „in Domino" ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß seine Vorlage im Recht war. Das wird sogar weithin verneint. In der bekannten „Biblia Hebraica" hat der Herausgeber Rudolf Kittel, dessen Bearbeitung der Samuelbücher auch noch in der letzten Ausgabe (1949) beibehalten ist, zu unserer Stelle notiert: „l.c.GL belohaj = lies mit Septuaginta und Vetus Latina ‚in meinem Gott'." Diese Äußerung hat auch noch bei den Urhebern des neuen römischen Psalteriums ein Echo gefunden, welche ebenfalls übersetzen: „extollitur cornu meum in Deo meo"[3]). Bewußt oder unbewußt geht man dabei von der Voraussetzung aus, die Septuaginta basiere auf einem älteren und folglich besseren Text. Das ist in dieser Allgemeinheit falsch und trifft hier, wie sich gleich zeigen wird, nicht zu. Zunächst darf man aber in unserem Zusammenhang auf den merkwürdigen Umstand hinweisen, daß man es nicht einmal für nötig hält, die für diese Lesart sprechenden Argumente restlos anzuführen. Die neue römische Ausgabe des Samueltextes bemerkt mit Recht, daß die Textzeugen für „in Deo meo" zusammengehen „cum aliquibus codicibus hebraicis"[4]). In der Tat führt die Ausgabe von Chr. D. Ginsburg[5]) eine Handschrift aus der Zeit um 1350 und eine im Jahre 1419 vollendete, sowie noch die Drucke von Soncino vom

[1]) Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii Pp. XII cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita (V) Liber Samuhelis ex interpretatione Sancti Hieronymi cum praefatione et variis capitulorum seriebus. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1944. Unter der Praefatio ist natürlich der bekannte Prologus Galeatus des hl. Hieronymus zu verstehen.

[2]) Das „et" des textus receptus am Anfang hat in den uns erhaltenen griechischen Handschriften keine Stütze. Eine Kopula am Anfang des Satzes haben (vgl. die Ausgabe von Brooke und McLean) die armenische und die äthiopische Übersetzung; sie kann aber dort einer freien Übertragung ihr Dasein verdanken. Origenes kennt ein solches καί offenbar auch nicht, vgl M. Stenzel in ZAW NF XX (1945/8) 32.

[3]) Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita (Romae 1945) 323 s.

[4]) a. a. O. zur Stelle.

[5]) The Earlier Prophets, London 1926.

Jahre 1485/86 und 1488 als Zeugen für belohaj an, und diese Angabe könnte aus Kennicott und Giov. Bern. de Rossi noch vervollständigt werden[6]). Wir haben hier den (keineswegs alltäglichen) Fall, wo wir eine gebotene Textform auf hebräische Handschriften zurückführen können.

Es handelt sich jetzt darum, die beiden Lesarten gegen einander abzuwägen. Nun bietet der Masoratext, der nach dem Ausweis der ächten Vulgata zum mindesten schon im 4. Jahrhundert n. Chr. existierte, ein doppeltes bejahwe. Zweimal wird also gesagt, daß etwas, was mit der Beterin vorgeht, „in Jahwe" geschieht. Dieses „in Jahwe" ist ein Motiv, das abgewandelt wird, hier in einer Weise, die praktisch auf die in der antiken Rhetorik wohlbekannte Form der „Epiphora" hinauskommt[7]). Das Kunstmittel der „Motivabwandlung" ist nun alt. Möglicherweise ist es eine Erfindung der Sumerer, die es in ihrer Kultpoesie ausgiebig verwerten, oft in einem Umfang, der für unser Empfinden zu einer unerträglichen Monotonie wird. Die Semiten haben diese Stilform zunächst übernommen, sie aber bald, weil ihrem ästhetischen Empfinden nicht entsprechend, stark beschränkt[8]). Selbst eines der umfänglichsten Beispiele, die sich für diese Kunstform im Alten Testamente finden, nämlich Ps 29 (Vulg. 28), ist bereits gegenüber dem Sumerischen erheblich reduziert, und an unserer Stelle wie anderwärts ist die motivabwandelnde Gruppe auf zwei Glieder zusammengeschrumpft. Die Lesart belohaj beseitigt sie nun ganz. Das heißt aber: sie stellt einen weiteren, und zwar den letzten Schritt in der Richtung auf ein Stilprinzip dar, das ganz gegensätzlicher Natur ist, weil es den Wechsel im Ausdruck fordert, das Gegenteil aber geradezu verpönt. Dadurch erweist sie sich aber als sekundär. Der scheinbar „jüngere" Masoratext dieses Verses stellt sich also als der ältere, weil ursprüngliche und daher „richtige" heraus, d. h. als der vom Verfasser gewollte. Wir wissen nicht, ob dem Hieronymus auch solche Handschriften vorlagen, welche belohaj boten; wenn ja, dann müßte man sagen, daß er einen sicheren Instinkt bewies, als er sich entschied, denen zu folgen, welche mit unserem Masoratext bejahwe lasen.

Da der Ausdruck „exaltatum est cornu meum" für unser Empfinden ungewöhnlich ist, besteht vielleicht die Neigung, dem Übersetzer den Vorwurf zu machen, er habe durch allzu sklavische Wörtlichkeit einen „Hebraismus" beibehalten. Es ist also nicht überflüssig, zu bemerken, daß auch dem Lateiner das Horn Sinnbild der Kraft und des mit ihr verbundenen Hochgefühls ist. In unserem Zusammenhang ist besonders instruktiv die folgende Strophe des Horaz (Carm. III 21, 17—20):

„Tu (Bacchus!) spem reducis mentibus anxiis
Virisque et addis cornua pauperi,
Post te nec iratos trementi
Regum apices neque militum arma."

In dem Satz „neque enim est alius extra te" ist „alius" ein Zusatz gegenüber dem hebräischen Text. Auch das neue Psalterium liest mit einer unwesentlichen Abweichung („alius est" statt „est alius") ebenso. Ein solcher Zusatz ist für das indogermanische Sprachempfinden nötig, damit der Satz ein klares Subjekt hat. Schon die Septuaginta hat dies empfunden, indem sie ἅγιος einfügte: οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ. Sie wählt gerade dieses Adjektiv, um einen vollkommenen Parallelismus herzustellen: nachdem im ersten Glied ein ethisches Prädikat steht, bringt sie in den beiden andern gleichlautende Aussagen (neben ἅγιος als Wiedergabe von sur δίκαιος). Aber notwendig ist das nicht, ja nicht einmal richtig. Denn qadosch ist hier als Substantiv gebraucht, nicht als Adjektiv, und ist geradezu Synonym für „Gott". Der Sinn ist: Es gibt keinen „Heiligen" (= Gott) wie Jahwe; in diesen Zusammenhang paßt aber „alius" ausgezeichnet hinein.

[6]) Da mir weder B. Kennicotts Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus (Oxford 1776/8) noch J. B. de Rossi's Variae Lectiones Veteris Testamenti (Parma 1784 8) zur Verfügung stehen, kann ich nur verweisen auf „Biblia Hebraica . . . ad fidem recensionis masoreticae cum variis lectionibus ex ingenti copia codicum mss. a Benj. Kennicott et J. B. d-Rossi collatorum edita curantibus J. Christoph. Doederleinio et Jo. Henrico Meisnero. Halae et Berolini 1818.

[7]) E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt (Leipzig 1900) 299.

[8]) Vgl. dazu meine „Sumerisch-akkadischen Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen (Paderborn 1922) 139—144.

[9]) Die Septuaginta stellt das zweite und dritte Glied um (so schon S. R. Driver, Notes on the Hebrew Texts of the Books of Samuel 2nd. edition, Oxford 1913,24), denn και ουκ εστιν δικαιος ως ο θεος ημων entspricht offenbar dem we 'en sur kelohenu. Durch diese Umstellung soll vermieden werden, daß die beiden αγι ος zu nahe aufeinander folgen.

„Fortis“ ist Wiedergabe von sur = „Fels“. Das neue Psalterium bietet daher: „neque petra similis Deo nostro.“ Gegen diese wörtliche Übersetzung, die das Bild beibehält, ist natürlich nichts einzuwenden. Die Vulgata setzt die Sache für das Bild — ein Verfahren, das sich in alten und neuen Übersetzungen beobachten läßt. „Fortis“ als Wiedergabe von sur, wenn dieses im Sinne von „Gott“ steht, findet sich bei Hieronymus öfter; vgl. 2 Sm 22,3.47; 23,3; Jes 17, 10; 26, 4; 30, 29; 44, 8; 51,1. Wo hat er diese Gleichung her? Wir wissen, daß Jes 30,29 Aquila das hebräische sur mit στερεός. Symmachus mit κραταιός wiedergegeben hat. Beide Vokabeln können durch „fortis“ übersetzt werden. Man kann aber auch geltend machen, daß das Targum an unserer Stelle sur mit taqqif (= stark) wiedergibt. Diese Gleichung findet sich auch sonst bei den Targumisten; vgl. etwa Dt 32,15; 2 Sm 22,32.47; 23,3, Jes 17,10; 26,4; 44,8; 51,1. Dann hätte also Hieronymus aus der rabbinischen Überlieferung geschöpft. Es wäre müßig, darüber zu streiten, welche von beiden Möglichkeiten zutrifft. Es braucht sich gar nicht um ein Entweder — Oder zu handeln. Daß Aquila und Symmachus einerseits und die „Hebraei“, wie Hieronymus seine rabbinischen Gewährsmänner zu nennen pflegt, andererseits in diesem Punkte übereinstimmten, war dem Hieronymus gewiß ein Beweggrund, sich beiden anzuschließen[10]).

Schwieriger ist V. 3. „Nolite multiplicare loqui sublimia gloriantes“ entspricht hebräischem al tarbu tedabberu gebohah gebohah. Die Übersetzung ist im ersten Teile wörtlich, ohne sklavisch zu sein, im zweiten aber ohne Zweifel frei. Um so mehr ist zu beachten, daß der lateinische Text genau so viele Wörter enthält wie der hebräische, nämlich fünf. Das ist kein Zufall, denn diese Erscheinung ist auch sonst zu beobachten[11]). Dadurch wird bekräftigt, was von vornherein zu vermuten ist: daß nämlich „gloriantes“ das zweite gebohah wiedergeben will. Diese Manier erinnert an die freie Art, wie mancher Infinitivus absolutus übersetzt wird[12]). Da also „sublimia gloriantes“ den beiden gebohah entspricht, gehören diese Worte ebenso zusammen wie ihre hebräischen Äquivalente[13]). Daß die Vorlage des Hieronymus mit dem Masoratext übereinstimmt, leidet keinen Zweifel. Nun wird freilich dessen Ursprünglichkeit bestritten. Daraus erklärt es sich, daß auch das neue Psalterium den Satz in der Form bietet: „nolite multa loqui superbe“, also das zweite gebohah tilgt. Das geht auf die Anmerkung der Biblia Hebraica zurück, wonach dieses mit der Septuaginta zu streichen sei. Tatsächlich lesen der Codex Vaticanus und die mit ihm gehenden Handschriften μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά. Aber die Recensionen des Origenes und des Lukian lesen ὑψηλὰ μετ' ὑπεροχῆς, womit das εἰς ὑπερβολήν des Symmachus übereinstimmt. Damit wäre das doppelte gebohah in das 3. Jahrhundert nach Christus zurückverfolgt. Andererseits erlaubt die freie Art der Übersetzung, welche die Septuaginta an dieser Stelle aufweist, keinen zwingenden Schluß, daß in der Vorlage der vom Codex Vaticanus vertretenen Recension das zweite gebohah n i c h t stand; es kann einfach vom Übersetzer ausgelassen worden sein. Nun kann man freilich sagen, es schieße metrisch über und sei also sekundär. Aber wie die Dinge stehen, ist es besser, das Metrum nach dem Text zu bestimmen, als den Text nach einem — vielleicht willkürlich konstruierten — Metrum zu „verbessern“, zumal weiterhin geltend zu machen ist, daß der Masoratext hier die auch sonst nicht seltene rhetorische Figur der Epizeuxis oder Geminatio bietet[14]). Es ist daher berechtigt, wenn z. B. M. Rehm, der neueste Bearbeiter der Bücher Samuel, das doppelte gebohah stehen läßt[15]).

Die Vulgata fährt fort: „recedant vetera de ore vestro““[16]). Wie steht das zu dem Urtext jese 'ataq mippikem? 'ataq heißt „frech“, wie sich aus Ps 31, 19; 75, 6; 94, 4 ergibt; „alt“ aber heißt 'attiq. Man könnte nun meinen, Hieronymus habe diese beiden Wörter verwechselt. So einfach liegt die Sache nun doch wohl nicht, denn in seinem Psalterium iuxta Hebraeos übersetzt er Ps 31, 19; 75, 6 'ataq ebenfalls mit „vetus“, Ps 94, 4 mit „antiquus“. Aus der Septuaginta hat er diese Auffassung nicht. Die „Drei“ (d. h. Aquila, Symmachus und Theodotion) bieten, soweit sie erhalten sind, zu

[10]) Vgl. meine „Einführung in die lateinische Bibel (Paderborn 1928) 102—110; ZAW NF XVII (1940/1) 256.
[11]) Beispiele aus dem Buch der Sprichwörter wird die Dissertation meines Schülers P. Longinus Kapler O.S.B. bringen.
[12]) Einführung in die lateinische Bibel (Paderborn 1928) 117.
[13]) Der Asteriscus im Brevier sollte also vor „sublimia“ stehen.
[14]) E. König a. a. O. 155—157.
[15]) Dr. M. Rehm, Die Bücher Samuel, Würzburg 1949.
[16]) „Recedant vetera“ in dem bekannten Fronleichnamshymnus ist natürlich Reminiscenz an unsere Stelle.

den in Rede stehenden Stellen andere Übersetzungen (Aquila *μέταρσις* Symmachus *ἀνομία*), kommen also als Quelle für Hieronymus nicht in Frage[16a]). Auch die rabbinische Tradition, soweit ich sehe, bietet nichts, was ihn auf diese Übersetzung hätte bringen können. Ist er also von sich aus auf diese Auffassung gekommen, so darf man wohl darauf hinweisen, daß das nächstverwandte „veterator" aus der Bedeutung „einer, der (in einer Beschäftigung) alt geworden ist" auch jenen pejorativen Sinn entwickelt hat, den wir im Deutschen mit „alter Fuchs", „geriebener Kerl", „abgefeimter Schurke" ausdrücken. Die Frage wäre nun, ob sich nicht im Spätlatein Belege dafür finden ließen, daß auch „vetus" eine solche pejorative Bedeutung entwickelt hat. Dann wäre die Gleichung 'ataq = „vetus" nicht einmal als falsch zu bezeichnen.

Ein schwieriges Problem bietet „recedant". Es entspricht natürlich dem jese. Der Sinn des Vulgatatextes ist: „es weiche das ‚Alte' aus eurem Munde", was nur heißen kann: „führt es nicht mehr im Munde, laßt ab von derartigen Reden." Das würde sich gut in den Zusammenhang einfügen. Es fragt sich nun aber, ob sich das philologisch halten läßt. Schon die Septuaginta hat eine andere Auffassung vertreten. Sie übersetzt jese mit *μὴ ἐξελθάτω*, ergänzt also die Negation aus der vorhergehenden Vershälfte, wo sie ja tatsächlich steht. Damit hat sie bis in die neueste Zeit viele Nachfolger gefunden. Das neue Psalterium z. B. übersetzt ganz in ihrem Sinne: „neque insolentia prodeat ex ore vestro", und M. Rehm liest in seiner eben erwähnten Bearbeitung der Bücher Samuel: „nicht komme freche (Rede) aus eurem Munde." Man kann sich für diese Auffassung darauf berufen, daß die Negation, die im ersten Glied eines Parallelismus steht, auch für das zweite Satzglied gelten kann. Dafür gibt es ja tatsächlich eine Reihe von Beispielen. Aber Alfons Schulz hat, wie mir scheint, mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß unsere Stelle mit diesen nicht auf einer Linie steht: es fehlt die Einheit des Subjekts, welche die beiden Parallelglieder, für die diese eine Negation gilt, miteinander verbindet[17]). Ferner weist er auf 1 Sm 25, 37; Prv 22,10 und Thren 1,6 hin, wo jese in der Bedeutung „verschwinden" gebraucht wird. Die erste und die letzte dieser Stellen sind mit unserem Texte besonders nahe verwandt, weil in beiden jese mit der Präposition min verbunden ist[18]). Dabei fällt auf, daß Schulz die Vulgata mit keinem Wort erwähnt. Er scheint sie bei der Übersetzung und Erklärung unserer Stelle gar nicht beachtet zu haben, sondern unabhängig von ihr zu seiner Auffassung gekommen zu sein. Solche Übereinstimmung eines Auslegers aus dem Altertum, der vielfach nur instinktmäßig handeln konnte, und eines modernen Exegeten, der alle philologischen Hilfsmittel einsetzen kann, ist zum mindesten interessant. Man kann aber weitergehen und sagen, daß die Auffassung der Vulgata philologisch durchaus statthaft, ja vorzuziehen ist.

Die neue Ausgabe zeigt weiterhin, daß die alten Handschriften fortfahren. „quoniam deus scientiarum Dominus est", während wir gewohnt sind, „quia ..." Inhaltlich ist diese Variante ja belanglos. Aber gerade bei den Partikeln kommt es oft vor, daß sie durch Synonyma ersetzt werden. Nachdem „quia" in der lateinischen Bibel sehr häufig ist, kann man es schon für möglich halten, daß Hieronymus das Bedürfnis fühlte, einmal „quoniam" zu sagen, und so wird die neue Ausgabe das Richtige getroffen haben. Im übrigen hat in diesem Stichus die uns aus dem Brevier geläufige Form den ursprünglichen Text erhalten. Es bleibt also z. B. bei der Lesart „deus scientiarum". Das ist eine wörtliche Wiedergabe von el de'ot. Der hebräische Plural ist ein Pluralis amplitudinis, der in diesem Fall zum Ausdruck bringen soll, daß Jahwe über eine de 'ah, eine Erkenntnis, verfügt, welche die des Menschen weit überragt. Aber auch hier müssen wir mit dem Vorwurf vorsichtig sein, Hieronymus habe sich durch die Herübernahme dieses Plurals eines Hebraismus schuldig gemacht. Denn der Pluralis amplitudinis ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des Hebräischen oder überhaupt des Semitischen, sondern war auch den „klassischen" Völkern bekannt[19]).

[16a]) Vgl. F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt (Oxford 1875) zu den angeführten Stellen.
[17]) A. Schulz, Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt. 1. Halbband. Das erste Buch Samuel. (Münster 1919) 28.
[18]) a. a. O.
[19]) W. Havers, „Zur Bedeutung des Plurals" in der „Festschrift für Kretschmer"; Wien 1926, 39 ff., hat einen umfassenden Gebrauch des Pluralis amplitudinis auch in den indogermanischen Sprachen nachzuweisen gesucht. E. Löfstedt, Syntactica I, 2. Aufl. (Lund 1942) 27—65 macht zwar erhebliche Abstriche, gibt aber doch zu, daß der Plural „steigernd, erweiternd und amplifizierend" wirken kann (a. a. O. 51 f.).

Der dunkelste Teil des V. 3 ist aber der letzte Stichus: „et ipsi praeparantur cogitationes." Der Schwierigkeit durch die Annahme auszuweichen, der Text sei an dieser Stelle verderbt, ist uns durch die neue Ausgabe verwehrt, die zu diesem Satze auch nicht die kleinste Variante bietet. Der Text geht zweifellos auf Hieronymus zurück. Wir müssen also zusehen, wie wir mit ihm fertig werden. Nun hat offenbar schon die Vorlage frühzeitig dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet, wie das Ketib unserer Ausgaben welo' nitkenu 'aliot neben dem Qeré welo(w) nitkenu 'aliot beweist. Ohne Zweifel ist aber das letztere im Recht: „und von ihm werden geprüft die Taten" ist ein guter Parallelismus zum vorhergehenden „ein Gott der Erkenntnis ist Jahwe"[20]). Wenn die Vulgata nun „et ipsi" bietet, so ist klar, daß sie mit dem Qerê unserer Ausgaben geht. Aber wie ist es näherhin zu fassen? Man ist wohl zunächst geneigt, darin einen einfachen Dativ zu sehen. Aber wie ist dann „praeparantur cogitationes" zu erklären? Schon die (fälschlich dem Walahfried Strabo von der Reichenau) zugeschriebene Glossa ordinaria faßt „praeparantur" im Sinne von „manifestantur"[21]). Es würde also etwa zu übersetzen sein: „und vor ihm liegen offen die Gedanken." Das paßt scheinbar gut zu dem vorausgehenden Stichus. Aber schon vom Standpunkt der lateinischen Lexikographie muß ein — meines Erachtens entscheidender — Einwand erhoben werden: wird wirklich „praeparare" auch im Sinne von „manifestare" gebraucht? Meines Wissens ist das nicht der Fall. Die eben skizzierte Auffassung ist eine Verlegenheitslösung, welche eine Schwierigkeit aus der Welt schaffen will. Ferner ist doch die Frage zu stellen: läßt sich bei dieser Auffassung der Wortlaut der Vulgata als Übersetzung des hebräischen Textes verstehen?

Nun entspricht „praeparantur" dem nitkenu, „cogitationes" dem 'alilot. Auch Ez 21,29 (Vulg. 24); Zeph 3,7; und im Psalterium iuxta Hebraeos Ps 9,12; 103,7; 105,1; 141,4 gibt Hieronymus 'alilah, das „Tat" bedeutet, durch „cogitatio" wieder. Im Griechischen entspricht hier und Ez 21,29 *ἐπιτήδευμα*, das auch sonst in der Septuaginta als Wiedergabe vom 'alilah vorkommt (1 Chr 16,8 Ps 9,11). Wie dieses griechische Wort das Streben, aber auch die Beschäftigung bedeutet, so muß auch „cogitatio" durchaus nicht nur den abstrakten Gedanken bezeichnen, sondern wird — nicht nur in der biblischen, sondern auch in der profanen Latinität — auch im Sinne von Plan, Vorhaben gebraucht. Was „praeparantur" = nitkenu betrifft, so findet sich diese Gleichung nur hier. Sie hat aber ebenfalls in der Septuaginta zu unserer Stelle ihr Vorbild: *καὶ θεὸς ἑτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ*. Obwohl der Satz hier aktiv gewendet ist[22]), kann doch kein Zweifel sein, daß *ἑτοιμάζων* dem nitkenu entspricht. Es ist ferner leicht festzustellen, daß schon in der Vetus Latina die Gleichung *ἑτοιμάζειν* = „(prae) parare" nicht selten ist. Nun fällt aber die Auffassung „praeparare" = „manifestare" völlig zusammen, da das zugrundeliegende Verbum — gleichviel ob wir an die hebräische oder an die griechische Vorlage denken — nie in diesem Sinne gebraucht wird.

Dann kann aber „ipsi" kein gewöhnlicher Dativ sein, sondern muß im Sinne von „ab ipso" stehen, also das wirkende Subjekt der im Passiv geschilderten Handlung bezeichnen. Dieser Gebrauch des Dativs findet sich ja auch in der profanen, selbst der klassischen Latinität, und ist auch der Vulgata nicht fremd. Das bekannteste Beispiel dürfte wohl Gen 14,19 sein: „benedictus Abram deo excelso (le'el 'eljon)." Die neue Ausgabe der Vulgata läßt bereits erkennen, daß diese Konstruktion öfter angewandt wurde, als der textus receptus vermuten läßt; ein Beispiel aus den Büchern Samuel findet sich 1 Sm 20,33, wo wir statt „definitum esse a patre" nunmehr lesen müssen „definitum esse patri". Die Vulgata wäre also zu übersetzen: „Und von ihm werden Pläne vorbereitet"[23]). Auch bei den „Erkenntnissen", deren Gott Jawe ist, handelt es sich nicht — oder wenigstens nicht nur und nicht in erster Linie — um theoretische Einsichten, sondern um praktische Entschlüsse, um vorgesehene Maßnahmen, in unserem Zusammenhang natürlich um ein richtendes und strafendes Einschreiten gegen die, welche „Freches" reden.

---

[20]) Wie an anderen Stellen, so wird auch hier unser Qerê von einer Reihe von Handschriften schon im Text geboten.

[21]) PL CXIII 542.

[22]) Es ist durchaus nicht nötig, eine vom Masoratext verschiedene Vorlage anzunehmen. Nachdem der vorhergehende Stichus ein aktiver Satz ist, wurde der folgende ebenso gestaltet, um den Parallelismus zu vervollkommnen. Dieses Prinzip ist auch sonst in der Septuaginta angewandt worden. Von einem ähnlichen Vorgang in der Vulgata werden wir gleich zu sprechen haben.

[23]) Allioli hat: „vor ihm liegen offen die Gedanken." Ähnlich bietet Loch und Reischl. Das geht natürlich auf die Glossa ordinaria zurück.

V. 4 ist „superatus est" freie Übersetzung von chattim = „zerbrochen", die wohl durch das ἠσθένησεν der Septuaginta irgendwie beeinflußt ist. Im folgenden Stichus ist der aktive Satz wenikschalim azeru koach = „und die Strauchelnden gürten Kraft um" wieder ins Passive gewendet: „et infirmi accincti sunt robore." Diese freie Übersetzung kann mehrere Gründe haben. Das Prophetentargum hat die passivische Form ebenfalls: wejit'abdan lehon nissin ugeburan — „es werden getan für die (dat. commodi!) (Wunder)zeichen und Kraft(taten)". Es könnte also rabbinischer Einfluß vorliegen. Aber da der erste Stichus passivisch ist, wäre auch denkbar, daß die Umformung in der Absicht geschah, auch im zweiten Satz die gleiche Form zu setzen wie im ersten und so einen vollkommenen Parallelismus zu gewinnen. Aber noch ein anderer Gesichtspunkt kann mitgewirkt haben. Betrachtet man nämlich „accincti sunt robore" unter rhythmischem Gesichtspunkt, so stellen diese Worte die 2. Clausel Ciceros (Doppelcreticus) dar, und zwar in ihrer „schweren" Form: Molossus statt Creticus (accincti sunt) + Creticus (robore). Berücksichtigt man, daß zur Zeit des Hieronymus die quantitierende Klausel bereits weithin durch den accentuierenden Cursus verdrängt war, so ist „accincti sunt robore" als Cursus tardus zu bezeichnen. Die wörtliche Übersetzung „accingunt robur" hätte keinen rhtyhmischen Satzschluß ergeben, wenigstens keinen Cursus[24]). Diese drei Möglichkeiten brauchen sich nicht auszuschließen. Sie können — bewußt oder unbewußt — neben- und miteinander wirksam gewesen sein.

„Infirmi" = nikschalim geht auf die Septuaginta zu unserer Stelle zurück *(ἀσθενεῖς)*, die diesen Wortstamm überhaupt gerne zur Wiedergabe des Verbums kaschal verwen let. Das ist dadurch begründet, daß diese Wurzel aus der Bedeutung „straucheln" schon im Alten Testament die andere: „erschöpft sein" entwickelt hat (vgl. etwa Jes 5.27; Ps 105,37; 2 Chr. 28,15). Möglicherweise hat auch mitgewirkt, daß das Particip koschel im Neuhebräischen die Bedeutung „schwach sein" (von einer prozeßrechtlichen Position, aber auch von einem physischen Zustand gesagt) angenommen hat.

In V 5 müssen wir mit der neuen Vulgata „saturati" lesen statt des „repleti" unserer Drucke, das mit der Septuaginta *(πλησεῖς)* übereinstimmt, und aus einer Form der Vetus Latina erst spät eingedrungen ist, wie der Apparat der neuen Ausgabe ausweist[25]). Will man diese Lesart nicht nach einer noch vielfach angewandten, aber zu einfachen Methode aus der Unachtsamkeit eines anonymen Schreibers erklären, so kann man vermuten, daß die zweimalige Verwendung der Form „saturati" in dem einen Satz als unschön empfunden wurde. Nun ist richtig, daß Hieronymus als geschulter Stilist Wert darauf legt, mit dem Ausdruck zu wechseln. Aber er konnte ebensogut hier die rhetorische Figur des Kyklos oder der Inclusio beabsichtigt haben[26]), die in diesem Falle durch den Inhalt nahegelegt war. „Saturati" drückt übrigens das sebe'im des hebräischen Textes genauer aus als „repleti". Geblieben ist „prius", das zur Verdeutlichung eingesetzt wurde.

Statt „pro panibus" ist, wie die neue Ausgabe zeigt, „pro pane" zu lesen, was genau dem hebräischen ballechem entspricht. „Panibus" ist wieder Reminiscenz aus der Vetus Latina, aber deshalb interessant, weil diese der Vulgata eigentlich gar nicht konform ist, denn sie lautet im engen Anschluß an die Septuagintavorlage: „pleni panibus minorati sunt."

„Et famelici saturati sunt" ist dagegen einstimmig bezeugt. Es entspricht hebräischem ure'ebim chadelu, wörtlich: „die Hungrigen hören auf"; zu ergänzen ist natürlich wie der Parallelismus zum Vorhergehenden nahelegt, „sich um ihren Lebensunterhalt zu verdingen". Wir könnten, wenn auch in freier Weise, geradezu übersetzen: „aber die Hungernden feiern." Auch Hieronymus umschreibt mehr, als daß er übersetzt. Fragen wir uns, wie er dazu kam, so bieten unsere Quellen allerdings nur die Übersetzung, die Symmachus gegeben hat: *ἀνενδεεῖς ἐγένοντο* = „sie wurden unbedürftig". „Saturati sunt" könnte Wendung dieses negativen Ausdrucks ins Positive sein.

Eine crux interpretum ist „donec sterilis peperit . . ." Hieronymus setzt hier die gleiche Interpunktion und Vokalisation voraus, die wir in unserem Masoratext haben.

[24]) Vgl. meine Abhandlung „Zur Stilgeschichte der alten Bibelübersetzungen . . . 2. Rhythmische Satzschlüsse in der Vulgata" in ZAW NF XX (1945/8) 212—231. Ich hoffe, auf dieses Thema demnächst zurückkommen zu können.
[25]) Auch bei Gregor dem Großen und Beda findet sich diese Lesart, wie ebenda belegt wird.
[26]) E. König a. a. O. 300.
[27]) So z. B. der Codex Einsidlensis 2, vgl. S. Berger, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale XXXIV (Paris 1895) 128.

Aber was soll das heißen: „bis daß die Unfruchtbare gebiert." Ist das wirklich der Sinn des Textes, so ist er rätselhaft, um nicht zu sagen: unverständlich. Aber man scheint schon früh geglaubt zu haben, ihn so fassen zu müssen. Die Septuaginta umgeht die so entstehende Schwierigkeit, indem sie 'ad mit ὅτι wiedergibt; das Targum läßt es aus. Auch das neue Psalterium scheint es nicht anders zu machen; es bietet einfach: „sterilis parit . . . ." Aber das sind Gewaltlösungen, die nicht weiterhelfen, ebenso wie die noch von der Biblica Hebraica vorgeschlagene „Verbesserung" des 'ad in 'abod[27a]). Man könnte nun annehmen, Hieronymus habe hier einfach die Auffassung seiner rabbinischen Gewährsmänner übernommen, sich aber über deren Sinn so wenig Gedanken gemacht, wie es diese selber getan zu haben scheinen[28]). Aber muß das 'ad notwendig als „bis daß" erklärt werden? Neuere Erklärer, zuletzt M. Rehm, fassen es als 'ad = „(in) Ewigkeit". Das ist erwägenswert und gibt einen guten Sinn. Aber es besteht noch eine andere Möglichkeit, für die sich unter den älteren Exegeten z. B. der bekannte Dom Augustin Calmet O.S.B. entschieden hat: er faßt 'ad als „quin et" = „ja sogar"[29]). Auch Augustin Arndt S. J.[30]) bietet in seiner Bibelübersetzung: „Ja, die Unfruchtbare . . .", was sachlich auf dasselbe herauskommt. Freilich ist das durch einen Rückgriff auf das Hebräische gewonnen. Es ist nun zu beachten, daß auch das bekannte Wörterbuch von Gesenius eine solche Bedeutung („sogar") kennt und dafür außer unserer Stelle noch Hagg 2,19 und Hi 25,5 anführt. Nun kennt Hieronymus diese Bedeutung von 'ad wenigstens Hi 25,5, wo er hen 'ad jareach welo ja'ahil übersetzt: „ecce luna etiam non splendet' — „sogar der Mond leuchtet nicht." Es wäre also nicht ausgeschlossen, daß er auch an unserer Stelle die gleiche Auffassung gehabt hätte. Die Frage ist nur, ob er „donec" in einem solchen Sinne gebraucht haben kann. Diese Möglichkeit darf nicht ausgeschlossen werden. Wie uns ein Blick in den Thesaurus Linguae Latinae lehrt, wird „donec" gerade in der Periode, in der die Vulgata entstand, auch im Sinne von „denique", also zum Ausdruck des Abschlusses und des Höhepunktes einer Gedankenreihe gebraucht[31]). Es ist richtig, daß „donec", wie es scheint, nur hier in dieser Bedeutung in der Vulgata vorkommt. Aber auch außerhalb der Bibel ist es in diesem Sinn offenbar nicht häufig verwendet worden. Aber es mag Zufall sein, daß die Belege nicht zahlreicher sind[32]). Es handelt sich vorläufig um eine Hypothese; sollte sie sich bewähren, so hätte also A. Arndt mit seiner Übersetzung das Richtige getroffen — freilich unbewußt, denn zu seiner Zeit war die erwähnte Nebendeutung von „donec" bestimmt noch nicht bekannt.

Statt „plurimos" hat das Hebräische schib'ah = „sieben". Hier wird anstatt der Übersetzung eine Erläuterung geboten. Die Siebenzahl ist Sinnbild der Fülle. An sich würde auch der Positiv „multos" völlig genügen. Der Superlativ ist hier, wie so oft im Spätlatein, sozusagen nicht ernst zu nehmen: er ist faktisch nicht mehr als ein Positiv und nur gesetzt, weil er einen volleren Klang hat.

V. 6 ist mit den älteren Handschriften „deducit ad infernum et reducit" zu lesen. Zwar ist auch das uns gewohnte „ad inferos" stark bezeugt. Daß es mit dem Text der Vetus Latina übereinstimmt, wie wir aus dem Apparat der neuen Ausgabe ersehen, bräuchte an sich kein Gegenargument zu sein, da die Fälle, wo sich Hieronymus selber an die alte Übersetzung anschloß, auch nicht selten sind. Sowohl „ad infernum wie „ad inferos" ist als eine durchaus richtige Übersetzung von sche'ol zu bezeichnen. Man kann schwer abschätzen, ob „infernum" oder „inferi" häufiger war; immerhin kann man sagen, daß „ad infernum" seltener ist als „ad inferos", so daß die Argumentation berechtigt ist: wäre „ad inferos" ursprünglich, so wäre schwer zu erklären, wie es an unserer Stelle in der handschriftlichen Überlieferung in so weitem Maße durch das seltenere „ad infernum" verdrängt werden konnte. Das

---

[27a]) Wenn das neue Psalterium das chadelu durch „a labore cessant" wiedergibt, so wird nicht klar, ob „a labore" nur zur Verdeutlichung beigefügt ist, oder ob es auf der erwähnten „Verbesserung" beruht. Der Kommentar gibt darüber keine Auskunft.

[28]) Auch die jüdischen Ausleger des Mittelalters sind über dieses 'ad, soviel ich sehe, sorglos hinweggegangen. Nur der bekannte Raschi († 1106) erklärt: „während (be'od) die Unfruchtbare sieben gebiert, siecht die Kinderreiche dahin." Er faßt also den zweiten Teil als einen mit dem Waw apodosis eingeleiteten Hauptsatz. Das ist wenigstens ein Versuch, das Problem zu lösen.

[29]) Commentarius Literalis in omnes libros Veteris Testamenti III (Wirceburgi 1790) 563.

[30]) Allioli übersetzt: „so daß die Unfruchtbare sehr viele Kinder gebiert." Das ist eine Gewalt- und Notlösung; eine konsekutive Bedeutung von „donec" ist nicht belegt.

[31]) Thesaurus Linguae Latinae V, 1, 2003,45—54.

[32]) Interessant ist aber als ein spätes Beispiel dieses Sprachgebrauchs die 1. VI. des Officiums des hl. Johannes Baptista de la Salle (15. Mai): „Donec, virtutibus omnibus conspicuus . . . obdormivit in Domino." Beachte die Interpunktion, welche „donec" an die Spitze eines Hauptsatzes stellt! Wie alt ist dieses Formular?

spricht für die Ursprünglichkeit der letzteren Lesart. Zu dieser Auffassung führt aber auch noch folgende Erwägung, die sich wieder auf die Beobachtung der Rhythmik des Satzschlusses gründet. „(ad) infernum et reducit" ist ein Cursus trispondiacus, dagegen „(ad) inferos et reducit" ein Cursus velox. Letzterer ist der beschwingtere, tönendere und daher auch der bevorzugte. In unserem Falle kommt noch dazu, daß „(ad) inferos et reducit" auch als eine völlig richtig gebaute 3. Klausel Ciceros (Creticus + Doppeltrochäus) betrachtet werden kann. Das konnte diese Lesart denen empfehlen, welche an den Schriften Ciceros sich geschult hatten. Es war also auch unter diesem Gesichtspunkt leichter denkbar, daß „infernum" durch „inferos" verdrängt wurde als umgekehrt.

V. 8 lesen wir: „ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat." Die Übersetzung ist sinngemäß, aber frei. Die hebräische Vorlage bietet nämlich: lehoschib 'im nedîbim wekisse kabod janchilum = „um (sie) bei Fürsten sitzen zu lassen und ihnen einen Ehrenthron als Erbe zu geben"[33]). Das heißt aber: im Urtext haben wir im ganzen Satz ein einheitliches Subjekt, nämlich Jahwe. Beachtet man dies, so erscheint die Übersetzung des Hieronymus geradezu befremdlich. Denn es ist ein Anliegen der antiken Stilistik und Rhetorik, Perioden mit einheitlichem Subjekt zu bauen, und diese Forderung ist ja im Hebräischen erfüllt. Auch die Septuaginta hat durch ihre wörtliche Übersetzung dieser Stilregel ganz unbewußt entsprochen, und Aquila, Symmachus und Theodotion werden es wohl nicht anders gehalten haben. Ja, in der ganz ähnlichen Stelle Ps (Vulg. 112), 8 hat Hieronymus in seinem Psalterium iuxta Hebraeos ohne Bedenken wörtlich übersetzt: „ut eum sederet faciat cum principubs". Sollte ihn das Fehlen eines Objektsuffixes bei lehoschib irre gemacht haben?[34])

„Cardines terrae" entspricht dem mesuqe ha'ares. Der Ausdruck ist schwierig. Man übersetzt ihn gewöhnlich: „die Säulen der Erde", — so tut auch das neue Psalterium —, wofür man sich auf 1 Sm 14,5 berufen kann. Dort wird masuq von einem hochragenden Felsen gebraucht, einem „Felszahn", der also sehr gut mit einer Säule verglichen werden kann. Daß die Erde auf Säulen ruht, ist Ps 75 (Vulg. 74), 4 und Job 9,6 vorausgesetzt. Nun ist „cardo" die (obere und untere) Angel, in der sich die Türe dreht, aber auch die diese beiden Punkte verbindende Linie. In der Geographie und Astronomie wurden zunächst der Nord- und Südpunkt „cardines" genannt, später auch der Westpunkt. Vom Ostpunkt ist meines Wissens die Bezeichnung „cardo" nicht ausdrücklich überliefert. Aber in der Vetus Latina ist Jer. 49. 36 „a quattuor cardinibus caeli" Wiedergabe von ἐκ τῶν τεσσάρων ἄκρων τοῦ οὐρανοῦ[35]), und in der Übersetzung der Ezechielhomilien des Origenes bezeichnen die quatuor cardines terrae" die vier Himmelsrichtungen[36]). Also sind „cardines terrae" der Nord-, Süd-, West- und Ostpunkt der Erdscheibe, auf denen sie ruhend gedacht ist. Nun kennt zwar auch das hebräische Alte Testament die Vorstellung von den „vier Enden der Erde" (Dt 22,12 und oft), aber daß die „Säulen", auf denen sie gegründet ist, gerade an diesen stehend gedacht sind, läßt sich nicht beweisen. Freilich wüßte ich auch keine Stelle aus der geographischen Literatur lateinischer Zunge zu benennen, welche die vier Angelpunkte als S t ü t z e n bezeichnet, auf denen die Erde ruht. Aber jedenfalls ist mit dem Ausdruck „cardines terrae" eine Redeweise in die Bibel eingeführt, welche aus dem römischen Kulturkreis stammt, dem der gelehrte Mönch von Bethlehem angehörte[37]).

V. 9 entspricht „conticescent" dem JDMW des hebräischen Konsonantentextes. Die Masora vokalisiert jiddamu = „sie werden vernichtet". Hieronymus denkt an das Qal (jiddemu), das „erstarren", „verstummen" heißt. Aus der Septuaginta hat er diese Auffassung nicht, da diese hier sich vom Text erheblich entfernt; die „Drei" sind uns zu dieser Stelle nicht erhalten. Aber die Peschittha, d. h. die syrische Übersetzung, hat ebenfalls „sie werden schweigen" (nischtatqon). Nun ist längst bekannt, daß die alttestamentliche Peschittha weitgehende Abhängigkeit vom Judentum zeigt. Es ist also

[33]) Die pluralischen Suffixe zeigen, daß es sich im Vorausgehenden um kollektive Singulare handelt.

[34]) Der Codex Vindobonensis liest allerdings „ut sederet" statt „ut collocet" oder „sedere facit", wie andere altlateinische Zeugen haben, vgl. den Apparat zur Stelle bei Brooke und McLean. Sollte Hieronymus von einem altlateinischen Text in der Art des Cod. Vindobonensis beeinflußt sein?

[35]) Thesaurus Linguae Latinae III, 444,61. Der Vetus Latina-Text dieser Stelle stammt aus Tyconius 4 p. 49,19 = Burkitt, The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894.

[36]) PL XXV 738.

[37]) Weiteres zu diesem Problem in meiner Abhandlung: Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus, in ZAW NF XVII (1940/1) 251—269.

zu vermuten, daß der mit ihr an dieser Stelle übereinstimmende Hieronymus von seinen rabbinischen Gewährsmännern beeinflußt ist. Daß das richtig ist, ergibt sich daraus, daß noch der mittelalterliche Exeget Rabbi David Kimchi die Deutung kennt: „sie werden schweigen mit ihrem Lärm und ihrer Gottlosigkeit" (jischtequ merigscham werisch'atam).

Im folgenden müssen wir, wie uns die neue Ausgabe belehrt, „in fortitudine" lesen, nicht „in fortitudine sua", wie der textus receptus bietet. Letzteres geht auf ein αὐτοῦ zurück, das der Lukianrecension eigentümlich ist, wie wir aus der großen Ausgabe von Brooke und McLean wissen, und ist aus einem von daher beeinflußten Zweig der Vetus Latina eingedrungen. Es ist also tatsächlich zu streichen. Dadurch wird der Vulgatatext nicht nur dem Hebräischen völlig konform, das ja auch kein Possessiv-Verhältnis ausdrückt, sondern auch dem lateinischen Stilgefühl besser angepaßt, das im Gebrauch des Possessivpronomens äußerste Sparsamkeit verlangt[38]).

V. 10 ist „Dominum formidabunt adversarii eius" eine freie, aber sinngemäße Übertragung. Wörtlich wäre zu übersetzen: „Jahwe — es sollen erschrecken seine Widersacher." Es ist ein Versuch, den casus pendens Jahwe organisch in den Satz einzugliedern. Nun antizipiert dieser ja das Possessivsuffix von meribaw, ist also logisch ein Genetiv. Also müßte es eigentlich heißen: „Domini adversarii formidabunt." Es ist aber klar, daß die von Hieronymus gewählte Fassung einem lateinischen Leser, der zum Urtext keinen Zugang hat, viel verständlicher ist.

Die neue Ausgabe fährt fort: „super ipsos in caelis tonabit" und schließt sich so wiederum enger an den Urtext an, als die uns geläufige Fassung, die ein „et" vorausschickt. „super eos" faßt das 'L(J)W ganz richtig im generellen Sinn.

Die zehn Verse des Canticum Annae sind natürlich nur ein kleiner, ja man möchte sagen, winziger Ausschnitt aus dem gewaltigen Übersetzungswerk, das die Vulgata darstellt. Es ist deshalb unmöglich, aus ihnen bereits ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit ihres Urhebers zu gewinnen. Aber sie vermögen bereits einen Eindruck davon zu vermitteln, daß bei der Würdigung der Vulgata eine Vielzahl von Gesichtspunkten zu berücksichtigen ist. Im Grunde genommen ist das nur die Folge der Tatsache, daß im Bereich der lateinischen Christenheit des Altertums niemand in biblischen Dingen ein so reiches Material zur Verfügung hatte wie Hieronymus, und selbst in der östlichen Mittelmeerwelt kommt ihm nur Origenes (+ 254) gleich. Aber was er mit unermüdlichem Fleiße in sich aufnahm, wurde nicht auf eine leere Platte aufgetragen, um mechanisch reproduziert zu werden, sondern ging in eine hochbegabte und in mancher Beziehung eigenwillige Persönlichkeit ein. Schon das macht die Erforschung der Vulgata zu keiner leichten Aufgabe. Dazu kommt ja dann noch die Schwierigkeit, daß alles Geschichtliche mehr oder minder ein Torso ist, und so stehen wir auch bei mancher Stelle der Vulgata vor dem „non liquet", weil uns der Weg, den ihr Urheber vom Urtext zu seiner Übersetzung gegangen ist, unauffindbar geworden ist und vielleicht für immer abgebrochen bleiben wird. Die Beschäftigung mit der Vulgata ist ein wichtiges Anliegen der Exegese, ja der theologischen Wissenschaft überhaupt, aber sie ist weder für die Forschung, noch für die Lehre eine Vereinfachung ihrer Aufgabe.

[38]) Vgl. dazu W. Süß, Studien zur lateinischen Bibel I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. (Tartu [Dorpat] 1933) 89—92.

Reich Gottes und Bußsakrament

Von Michael Schmaus, München

Der Sinn der durch die Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes bezeugten Offenbarungen läßt sich wohl am zutreffendsten mit dem Begriffe „Reich Gottes" umschreiben. Was immer von dem sich erschließenden Gotte getan wurde, um sich uns mitzuteilen, diente der Aufrichtung und der Förderung seines Reiches, seines Königtums, seiner Herrschaft. Infolgedessen wird auch das Bußsakrament, das ein Element der göttlichen Offenbarung ist, ein Element des Gottesreiches sein. Ja, nur die Betrachtung des Bußsakramentes in dieser Sicht vermag uns seinen Sinn, seinen Reichtum und seine Einordnung in das Ganze des Christentums zu verdeutlichen.

1. Der Anbruch des Reiches Gottes in Christus Jesus[1])

Durch die Sünde, in welcher der Mensch selbstherrlich die Herrschaft Gottes abschüttelte, ist Satan, der von Gott zugelassene Gegenspieler der Gottesherrschaft, in die Welt eingebrochen und hat seine Herrschaft über die Menschen aufgerichtet, so daß er der Herr der autonomen Welt (Jo 14,30) wurde. Als die Menschen in Selbstherrlichkeit und Eigenwillen sich gegen Gott auflehnten, um ihre eigenen Herren zu sein, verfielen sie der dämonischen Sklaverei. Sie wirkte und wirkt sich in mannigfachen Weisen aus, am schmerzlichsten in der Verfallenheit an die Sündenmacht und an den Tod mit seiner verhängnisvollen Begleitschaft. Die ständige Offenbarung dessen, daß der Satan und die Sündenmacht am Werke sind, leisten die Lüge und der Haß, in der die Menschen selbstzerstörerisch und weltzerstörerisch einander begegnen.[2])

Wenngleich Gott, der Liebhaber der Freiheit, den freien Menschen nicht daran hinderte, sich gegen ihn zu empören und so der Verknechtung durch den Satan zu verfallen, überläßt er den so Gefesselten doch nicht rettungslos dem Verderben. Er geht ihm nach und sucht ihn zu retten, indem er seine eigene Herrschaft, die Herrschaft der Wahrheit und der Liebe, der Heiligkeit und der Gerechtigkeit, des Lebens und der Freude, in der menschlichen Geschichte wiederum aufzurichten unternimmt.

Diesem Plane dienen alle göttlichen Heilstaten, angefangen von der Berufung Abrahams und der durch Moses vollzogenen Schaffung des Volkes Gottes aus den Stämmen Israels bis zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, bis zu seinem Tode und seiner Auferstehung, und von da an wiederum bis zur Vollendung der Zeiten. Gott richtet indes seine Herr-

[1]) J. Schmid, Exkurs „Reich Gottes", in: *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg, 1938). H. Dieckmann, *De ecclesia I* (Freiburg, 1925). O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und die Kirche im Neuen Testament (1941)*. K. L. Schmidt, Artikel βασιλευω, βασιλεια in Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament I 562—595 (1933). A. von Gall, βασιλεια του θεου (1926). M. Schmaus, *Von den letzten Dingen* (Münster, 1948) 81—122. Derselbe, *Das Eschatologische im Christentum*, in: *Aus der Theologie der Zeit*, hrsg. im Auftrag der Theol.-Fakultät München von G. Söhngen (Regensburg, 1948) 56—84. In diesen Werken weitere Literatur.

[2]) Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II, 3. und 4. Aufl. München, 1949) §§ 134, 136, 156.

schaft nicht mit despotischer Gewalt auf. Er macht sich vielmehr nur zum Herrn über jene, die in freier Entscheidung sich seinem Königtum beugen, d. h. über jene, die ihre Selbstherrlichkeit fahren lassen und sich ihm in Reue und Gehorsam überantworten. So wird verständlich, daß Gottesreich und Buße zusammengehören. Gottesreich und Buße sind gewissermaßen die zwei Seiten eines einzigen Vorgangs: Von seiten Gottes erscheint er als herrscherliches und zugleich heilschaffendes Handeln am Menschen, von seiten des Menschen erscheint er als Bekehrung.

In der wirksamsten, ja in endgültiger Weise wurde das Königtum Gottes aufgerichtet in Christus Jesus. Das ganze Leben des Herrn stand im Dienste dieses ewigen göttlichen Haushaltplanes (Ökonomie; vgl. Eph 1, 10; 3, 2. 9; Kol 1,25). Was Christus am Anfang seines öffentlichen Wirkens verkündete: Das Königtum Gottes ist nahe herbeigekommen. Bekehret euch und glaubet (Mk 1,15), das ist in ihm selbst verwirklicht. Gottes Königtum hat in Christus geschichtliche Gestalt angenommen und trachtet sich von ihm aus durch alle Räume und Zeiten auszubreiten. Christus ist geradezu die in der menschlichen Geschichte verwirklichte Erscheinung des Königtums Gottes. Im Gegensatz zu allen bis dahin Lebenden vollzieht Christus seine Existenz in vorbehaltloser Hingabe an Gott, den allherrscherlichen Vater. Gottes Willen zu tun, ist für ihn soviel wie Essen und Trinken (Jo 4,32). Er ist völlig durchherrscht von Gott, der Liebe und Wahrheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Davon ist er gesalbt. Er ist der Amtsträger Gottes in dieser Welt, d. h. der Amtsträger der personhaften Wahrheit und der personhaften Liebe, der Gesalbte (Christus, Messias) der Wahrheit und der Liebe. An ihm hat Satan keinen Anteil (Jo 14,30). Dieser versucht zwar seine Macht auch an ihm auszuwirken. In den drei Versuchungen legt er ihm nahe, seine messianische Macht für seine eigenen Interessen einzusetzen, durch ein Schauwunder die Massen zu betäuben und statt des lebendigen Gottes dessen Gegenspieler, nämlich ihn, Satan selbst, anzubeten und so von ihm die Herrlichkeit der ganzen Welt entgegenzunehmen (Mt 4). Christus blieb jedoch gegenüber solchen Zumutungen siegreich. Auch als ihm später Satan noch einmal riet, sein Leben im Widerspruch zum Willen des Vaters zu retten, wies Christus diese Hilfe der Hölle entschieden zurück (Mt 16,21—23; Mk 8,31—33). Er blieb von allen satanischen Verknechtungen frei. Er hat sich als Träger der Herrschaft Gottes gewußt und bewährt. Er hat Gottes Königtum in dieser Welt ein- für allemal gesichert, wenngleich er ihm während seines irdischen Lebens noch nicht die letzte Gestalt gegeben hat. Im ganzen Verlaufe des Lebens Jesu wird sichtbar, daß dort, wo die Herrschaft Gottes aufgerichtet und die Herrschaft des Satans gebrochen wird, das menschliche Heil geschaffen wird. Wohin immer Christus, der Bringer des Königtums der Liebe und der Wahrheit, kommt, da wird die Sündenmacht vernichtet, der Tod überwunden, die Krankheit geheilt, der Hunger gestillt, die Blindheit vertrieben. Da wird also das Heil geschaffen.

Wenngleich das ganze Leben Jesu dem einen Ziele diente, die Dämonenherrschaft zu überwinden und die Gottesherrschaft wieder herzustellen und voranzubringen, so spielt hierin doch sein Sterben und seine Auferstehung eine ausgezeichnete, von allen seinen sonstigen Handlungen sich abhebende Rolle. Dabei müssen wir einen Augenblick verweilen, weil gerade Tod und Auferstehung eine entscheidende Tragweite für das Buß-

sakrament und seine Interpretation haben. Was also geschah im Tode Jesu? Wir können den Vorgang von seiten Gottes und von seiten des Menschen ansehen. Zunächst von seiten Gottes: Gott der Vater ist es, der seinen irdischen Amtsträger, seinen Gesalbten, seinen Sohn, den „Menschensohn", der gekommen ist, um im Gehorsam gegen den Vater selbst ein Herrscher, ein mit der Majestät Gottes Umkleideter zu sein, Gott also ist es, der ihn auf den schweren bitteren Weg sandte, welcher zum Tode führte. Der Vater hat seinen eingeborenen Sohn nicht geschont, sondern in den Tod gegeben (Jo 3, 16; Röm 8, 32). Die irdischen Richter und Henker sind die Vollzugsorgane eines ewigen göttlichen Planes. Der Vater hat den Sohn zum Sünder, ja zur Sünde für uns alle gemacht, wie Paulus in einer paradoxen Ausdrucksweise an die Korinther schreibt (2 Kor 5, 21). Er ist daher belastet mit dem Fluch der Sünde. Er ist, weil die Sünde die Totengräberin der Menschheit ist, (nicht auf Grund eigener Sünden, sondern auf Grund der Menschheitssünde) ein Todgeweihter. Der Sold der Sünde ist der Tod (Gen 2, 17; 3, 19; Röm 6, 23). In der von der Sünde heraufbeschworenen Todverfallenheit des Menschen wirkt sich die ewige Gerechtigkeit Gottes aus, nach welcher der von Gott, der Quelle des Lebens und der Heiligkeit sich entfernende Mensch nicht leben, sondern nur sterben kann. Die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit hat sich im Tode Christi in der furchtbarsten Weise geoffenbart. Da hat Gott nicht mehr wie bis dahin an sich gehalten, sondern seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ist gewissermaßen mit aller Gewalt über diesen einen Menschen Jesus Christus, in welchem sich die Sünde der ganzen menschlichen Geschichte ansammelte, hereingebrochen. Da hat der Vater ein strenges Gericht an der Welt gehalten, indem er es an diesem Einen abhielt, und so gezeigt, wohin die Gottesferne, die Selbstherrlichkeit, die Empörung gegen die personhafte Liebe und die personhafte Wahrheit den Menschen bringt. Er hat sich darin als den gerechten und heiligen Herrn erwiesen, der dem Sünder seine Sünde nicht gutmütig nachsieht, sondern ihn spüren und schmecken läßt, was er hervorgerufen hat. Zugleich hat er den sündigen Menschen desavouiert als einen, der sich in seiner Empörung übernommen hat, insofern er darin nicht höchste Lebenssteigerung, sondern äußerste Lebenshemmung erreicht hat. So hat sich im Tode Jesu Christi die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in herrscherlicher Weise verwirklicht. Wie der sündige Mensch aussieht, wenn Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit sich an ihm durchsetzt, sieht man am gekreuzigten Herrn.

Christus hat dem Stoße der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gesinnungsmäßig standgehalten. Anders als die ersten Menschen, die Sünder, die sich vor Gott zu verbergen versuchten, die vor ihm flohen und sich entschuldigten und ihre Schuld aufeinander abzuschieben begannen (Gen 3, 8—13), hat er im Feuer des göttlichen Gerichtes ausgehalten. Er hat sich dem Gerichtsspruch des Vaters gebeugt, nicht ohne Angst und Furcht, nicht ohne jene Angst, welche jedes Lebewesen vor dem Untergang empfindet. Aber er bewältigte die Angst in dem Worte: Vater, nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine (Mt 26, 38f.; Mk 14, 34—36; Lk 22, 42—44). Er hat den Gerichtswillen Gottes in seinen eigenen Willen aufgenommen und ist dem Tode bereiten Herzens entgegengegangen. Er hat sich vom Vater in der äußersten Möglichkeit binden lassen. So hat er den Tod nicht als ein Widerfahrnis erlitten, sondern als eine Tat geleistet. Darin

ist der menschliche Eigenwille und die menschliche Selbstherrlichkeit innerhalb der menschlichen Geschichte überwunden worden.

Für Christi geschichtliche Existenz bedeutete die Bereitschaft, den Stoß der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit bis zur äußersten Möglichkeit aufzunehmen, d. h. Gottes herrscherliches Handeln in der letzten innerhalb der Geschichte möglichen Mächtigkeit an sich geschehen zu lassen, die Bereitschaft zum Untergang, zur Preisgabe des irdischen Lebens mit seinen vergänglichen Formen. Zugleich freilich wird an diesem Sterben sichtbar, daß für den vorbehaltlos sich Gottes Gerichtsspruch Beugenden nicht der Untergang das Letzte ist, sondern das Leben. Denn der Tod Christi war, wenngleich er ein radikales Ende war, doch zugleich ein radikaler Anfang, der Anfang nämlich eines neuen, heilen Lebens in voller Sicherheit und Fülle. Das Gericht, das Gott an Jesus Christus abgehalten hat, war zwar das Gericht der strengen Gerechtigkeit, aber zugleich das Gericht der Liebe. Näherhin war es nicht etwa zuerst ein Gericht der Gerechtigkeit und dann in zweiter Linie auch ein Gericht der Liebe. Es war vielmehr von Anfang an ein Gericht der Gerechtigkeit und der Liebe zugleich. Ausdruck nämlich und Offenbarung der Liebe war es, wenn der Vater dieses Gericht der Gerechtigkeit gehalten hat. Denn nur durch den Zusammenbruch der von der Sünde hervorgerufenen vergänglichen Existenzform konnte die unvergängliche geschaffen werden. Auf diese zielte Gottes Absicht von Anfang an. Als er seinen Sohn in den Tod hineinschickte und dieser den Tod annahm, war das Ziel Gottes nicht der Tod, sondern die Auferstehung, das volle, das verklärte Leben. Dahin gab es aber keinen anderen Weg als den Tod. Daß der Tod diese verwandlerische Macht haben und daß die Verwandlung nur durch den Tod hindurch geschehen sollte, das war das Geheimnis, in welchem Gerechtigkeit und Liebe sich auf das innigste durchdringen, so sehr, daß man nicht mehr sagen kann: Hier beginnt die Gerechtigkeit, hier beginnt die Liebe, sondern alles ist Gerechtigkeit und Liebe in einem, gerechte Liebe und liebende Gerechtigkeit, heilschaffendes Gericht und richtende Rettung.

Wenn Gottes Herrschaft innerhalb der menschlichen Geschichte aufgerichtet wird, so ist dies ein heilschaffender, ein rettungbringender Vorgang. Der auf die Wahrheit und Liebe, auf Gott hingeordnete Mensch kann ein heiles, ein menschenwürdiges, ein sinnvolles, wesensgemäßes Leben nur gewinnen, wenn er von der Liebe und Wahrheit erfüllt ist, wenn er sich von diesen Mächten als seinen Herrinnen, wenn er sich also von Gott als seinem Herrn beherrschen und führen läßt.

2. Die Förderung der durch Christus aufgerichteten Gottesherrschaft durch das Gottesvolk

Was Christus geleistet hat, hat Tragweite für die ganze menschliche Geschichte. Es ist von allgeschichtlicher, ja allkosmischer Kraft. Daran teilzunehmen ist jeder berufen. In der Teilnahme am Leben und am Werke Christi gewinnt der Mensch das Heil. Denn in der Teilnahme am Tode und an der Auferstehung Jesu nimmt der Mensch am Königtum Gottes teil. Christus hat also einen Anfang gesetzt, der sich weiter entfalten soll, indem die von ihm aufgerichtete Herrschaft Gottes im Laufe der Geschichte alle Menschen erfassen soll. So hat sein Tun einen Prozeß

ausgelöst, der erst am Ende der menschlichen Geschichte zur Ruhe kommen wird, in jener Stunde nämlich, in welcher Christus das, was er begonnen hat, selbst zur letzten Vollendung führen wird.

Christus hat es nicht dem Zufall überlassen, ob das durch seinen Tod vollzogene Geschehen und die dadurch geschaffene Gottesherrschaft sich innerhalb der menschlichen Geschichte im ganzen und im einzelnen Menschen auswirkt. Er hat vielmehr eine Gemeinschaft von gottangehörigen Menschen gestiftet, das neutestamentliche „Gottesvolk“[3]), die Kirche, welche die von ihm durch sein Sterben und seine Auferstehung gegründete Gottesherrschaft innerhalb der Geschichte zur Auswirkung bringen soll. Das Volk Gottes hat den Auftrag und die Ermächtigung, das Königtum Gottes, das Königtum der Wahrheit und der Liebe, in der Welt voranzubringen. Letztlich ist es der Vater im Himmel selbst, der seine eigene Herrschaft durch das von Christus gestiftete Gottesvolk als durch sein irdisches Werkzeug fördert. Jeder Angehörige dieser Gemeinschaft ist dafür verantwortlich, daß er sich von Gott als Werkzeug für die Förderung der Gottesherrschaft gebrauchen läßt. Dem Königtum Gottes zu dienen, ist die wichtigste und letzte Aufgabe eines jeden zu diesem Volke Gehörenden.

Die Aufnahme in das mit einer so weittragenden Aufgabe betraute Volk geschieht durch die T a u f e. In der Taufe nimmt der Mensch teil am Tode und an der Auferstehung Christi selbst (Röm 6,1—11)[4]). Da empfängt die selbstherrliche Existenz des Menschen einen Todesstoß. Zugleich wird die unvergängliche Existenzweise, die Christus in der Auferstehung gewonnen hat, keimhaft hergestellt. Wer im Empfang dieses Sakramentes sich in den Bannkreis des Todes und der Auferstehung Christi stellt, wer also den sakramentalen Todesstoß zu empfangen bereit ist, gerät damit unter das Königtum Gottes. In den übrigen sakramentalen Zeichen wird die Teilnahme am Tode Christi in immer neuen Weisen und mit stets wachsender Mächtigkeit weitergeführt und so Gottes Herrschaft immer intensiver verwirklicht. Wer derart selbst unter dem Königtum Gottes steht, ist zugleich ermächtigt und verpflichtet, durch sein Wort und durch sein Tun sich als einen Gott Angehörigen zu bewähren und so das Königtum Gottes in seinem Lebenskreis auszubreiten. Wenngleich hierfür jeder zum Gottesvolk Gehörende verantwortlich ist, so haben doch manche Glieder eine besonders qualifizierte Befähigung und Verantwortlichkeit.

Die Kirche erfüllt diese Aufgabe bis zu jener Stunde, in welcher der Herr wieder kommt und seinem Werke die letzte Gestalt gibt. In allem, was das Volk Gottes tut, schaut es dieser kommenden Stunde entgegen. Es hat seine Aufgabe zu erfüllen in der Zwischenzeit, die sich von der Auferstehung bis zur zweiten Ankunft Christi erstreckt. Es ist also eine Aufgabe, die mit der vergehenden Welt selbst vergeht, eine endzeitliche Aufgabe. Bis es aber soweit ist, ist die Förderung der Gottesherrschaft das Wichtigste, was innerhalb der Geschichte geleistet werden kann und geleistet werden muß. Was immer die Kirche tut, dient der Erfüllung dieser Aufgabe. Indem die Kirche Gottes Herrschaft fördert, schafft sie das Heil.

[3]) In welchem Verhältnis die Begriffe „Volk Gottes“ und „mystischer Leib Christi“ zueinander stehen, soll in der neuen Auflage des Bandes III meiner Dogmatik näher gezeigt werden. Wenn dabei ähnlich wie in diesem Aufsatz der Begriff des „Gottesvolkes“ zum Leitmotiv gemacht wird, weil er der anschaulichste, unmittelbar dem Verständnis zugänglich, der in Schrift und Liturgie am häufigsten verwendete ist, so wird doch der Charakter dieses Volkes dadurch bestimmt, daß es der mystische Leib Christi ist. Jam vero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam-quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est — nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur „mysticum Jesu Christi Corpus“; quae quidem sententia ex iis effluit ac veluti efflorescit, quae et in Sacris Litteris et in sanctorum Patrum scriptis crebro proponuntur (Enc. Mystici Corporis Christi Pius XII., Ausgabe Herder, p. 18. Die von S. Tromp besorgte Edition bringt sehr aufschlußreiche systematische und historische Anmerkungen). Vgl. vorerst E. E i c h m a n n - Kl. M ö r s d o r f, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, 6. Aufl. (Paderborn, 1940) 20.—28. In Kürze wird das Werk J. E g e r, *Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand* (Diss. München, 1947) erscheinen, in dem gezeigt wird, daß in der Väterzeit für die Erklärung der Kirche mit Vorzug der Begriff des Volkes Gottes verwendet wurde.

[4]) Hierüber ist in Kürze eine eingehende Untersuchung von R. S c h n a c k e n b u r g zu erwarten.

3. Die Gefährdung der der Kirche obliegenden Aufgabe

Das Gottesvolk wird seiner Verantwortung zunächst gerecht durch sein ganzes Leben, zumeist und am wirksamsten aber durch die Wortverkündigung und durch den Sakramentenvollzug, durch die Bezeugung Christi im Worte und durch die Setzung der von ihm gestifteten Gotteszeichen. In diesem Zusammenhang muß nun auch das im Bußsakrament gesprochene Wort und das in ihm gesetzte Zeichen verstanden werden. Für die Deutung dieses Sachverhalts müssen wir nocheinmal etwas weiter ausholen.

Wer zur Gemeinschaft des Volkes Gottes gehört, ist der Herrschaft Satans entrissen. In ihm ist das Königtum Gottes aufgerichtet. Er ist Träger des Königtums der Wahrheit und der Liebe. Aber dies stellt keinen fertigen, endgültigen, ein für allemal gesicherten Zustand dar. Auf Grund der durch die Taufe begründeten Gottesherrschaft soll vielmehr der Getaufte in ständig neu vollzogener Entscheidung für Gott sich immer tiefer und kräftiger dem Königtum Gottes unterwerfen, bis Christus selbst in ihm das Königtum der Wahrheit und der Liebe jenseits des Todes vollendet. Die Vertiefung der Herrschaft Gottes bedeutet eine stets voranschreitende Zurückdrängung der Teufelsherrschaft aus allen Schichten des menschlichen Selbst. Wenngleich nämlich die Herrschaft des Teufels durch die Taufe im Menschen gebrochen wird, so ist sie doch nicht vernichtet. Der aus seiner Position geworfene Herrscher dieser Welt (Jo 14, 30) versucht vielmehr die ihm verlorengegangene Stellung zurückzugewinnen (Mt 12, 43—45). Er versucht den von seiner Herrschaft Befreiten wieder unter sein Joch zu beugen, unter das Joch der Lüge und des Hasses, der Selbstsucht und der Selbstherrlichkeit. Er findet für sein Bemühen starke Anknüpfungsmöglichkeiten im Menschen selbst, nämlich in der ihm verbliebenen ungeordneten Begierlichkeit (vgl. Denzinger, Enchir. symb. Nr. 792), in der Neigung also, gegen Gott und den Mitmenschen sich selbst, seine Willkür und seine Bequemlichkeit durchzusetzen. So ist die Gottesherrschaft im Herzen des Menschen stets gefährdet, von außen und von innen. Beide Gefährdungen verbinden sich miteinander. Wenn der Getaufte, von den Versuchungen von innen und den Anfechtungen von außen überwunden, versagt, dann geschieht etwas Unheimliches und Folgenschweres. Dann verkehrt sich in einem solchen Menschen der innerste Sinn seiner Existenz, ja der Welt. Er gerät in Widerspruch zur Liebe und Wahrheit, verfällt der Sklaverei des Teufels. Er gerät so auch in Widerspruch zu sich selbst. Er verrät die ihm obliegende Aufgabe, nämlich Gottesherrschaft zu fördern, indem er statt dessen die Herrschaft des Teufels voranbringt.

Er vollbringt den Verrat an der wichtigsten Aufgabe des menschlichen Lebens nicht bloß als einzelner, sondern als Angehöriger des Volkes Gottes. Er wird der allen obliegenden Aufgaben untreu. Er wird daher ein Verräter am Volke Gottes selbst.

Was da preisgegeben wird, ist nicht bloß irgendeine der vielen Aufgaben, welche die Menschheit erfüllen muß, um ein menschenwürdiges Leben zu gewinnen, sondern die Hauptaufgabe, die wichtigste, die grundlegende, ohne deren Erfüllung keine andere recht geleistet werden kann, ohne deren Leistung nichts richtig gedeihen kann.

Ein solcher Verrat hat auch eine verhängnisvolle Auswirkung für die gesamte menschliche Geschichte. Denn da wird an einer Stelle, an welcher durch die Förderung der Gottesherrschaft das menschliche Heil vorangebracht werden sollte, dem Satan eine neue Chance gegeben und so dem Weltzerstörer ein Tor in die Welt geöffnet. Da tut also ein Angehöriger des Volkes Gottes das Gegenteil von dem, wofür er durch Christus umgeschaffen wurde. Er benimmt sich wie ein Heide, der um die wahre Aufgabe des Menschen nicht weiß.

4. Die Verantwortung des Gottesvolkes für ein treulos gewordenes Glied

Bei einem derartigen Vorgang kann das Volk Gottes nicht ruhig zusehen. Es kann das verräterische Treiben eines seiner Glieder nicht gleichgültig hinnehmen, wenn es sich nicht selbst den Vorwurf der Gleichgültigkeit gegenüber seiner Aufgabe von seiten Gottes zuziehen will. Es muß vielmehr eingreifen und den Verräter zur Besinnung bringen (Offb 2, 14—16; Mt 18, 15—18; 1 Kor 5, 9—13; 2 Kor 2, 5—11). Dies kann auf mannigfache Weise geschehen. Eine von ihnen ist das Gebet, in welchem das Volk Gottes zum Vater ruft, daß er selbst das Herz eines solchen Treulosen anrührt und ihn zu seiner Aufgabe zurückführt. Eine andere ist die „brüderliche Zurechtweisung", die darauf bedacht ist, die Seele des in die Irre gegangenen Bruders zu gewinnen. Wieder eine andere ist die Wortverkündigung, in welcher der Heilige Geist selbst Zeugnis davon ablegt, daß es eine Sünde und ein Gericht gibt, daß also der Mensch Gott verantwortlich ist für sein Tun (Jo 16, 8—11).

Das wirksamste, ja das von Christus selbst vorgesehene und daher unter bestimmten Umständen allein einzusetzende Mittel ist das Bußsakrament. Wir können den Vorgang leichter verstehen, wenn wir ihn zunächst nach der altkirchlichen Vollzugsweise deuten, nicht nach der heutigen verkümmerten[5]). Da tritt das Volk Gottes gewissermaßen zu einem treulos gewordenen Gliede hin und erklärt ihm, daß er ein Verräter an der gemeinsamen Aufgabe geworden ist, daß er diese schwer geschädigt habe und daher nicht mehr in die Reihen des Volkes Gottes passe, sondern aus ihm ausscheiden müsse. Das Volk Gottes entläßt ihn aus seiner Lebensgemeinschaft, aus seiner Communio. Exkommuniziert ihn. Insbesondere stößt es ihn aus jenem Gemeinschaftsvollzug aus, in welchem sich die Gemeinschaft des Volkes Gottes am deutlichsten offenbart und immer wieder neu konstituiert, aus der eucharistischen Opfer- und Mahlgemeinschaft. Mit einem Verräter kann man sich nicht am gleichen Tische, am Tische Gottes, zum gemeinsamen Opfermahle niedersetzen. Die Ausstoßung wird vom ganzen Gottesvolke vollzogen. Aber die Gemeinschaft kann nur tätig sein durch Einzelglieder. Das Volk Gottes nimmt die Ausstoßung Unwürdiger vor durch die hierfür besonders

[5]) B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn, 1940). Vom gleichen Verfasser wird im Rahmen des fünfbändigen bei Herder erscheinenden Handbuches der Dogmengeschichte demnächst eine zur Zeit im Druck befindliche zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Bußsakramentes herauskommen. Als Beispiel für den altkirchlichen Spenderitus des Bußsakramentes sei etwa das aus der Mitte des 3. Jahrhunderts stammende Zeugnis der Didaskalie genannt. Vgl. F. X. Funk, *Didascalia et Constituio es Apostolorum*, Paderborn, 1906 (lateinisch, deutsch von H. Achelis und J. Flemming in: Texte und Untersuchungen 25,2 [1904]). Siehe auch Kl. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 57 (1948) 335/48, S. 338. J. Pascher, *Theologie des Kreuzes* (Münster-München, 1948).

qualifizierten, ja von Christus selbst in Aussicht genommenen Glieder, durch den Bischof bzw. durch den von ihm beauftragten Bußpriester. Das Volk Gottes weiß, daß Christus selbst diese Ordnung aufgestellt hat. Zugleich aber weiß es, daß die von Christus für einen so wichtigen, schweren und verantwortungsvollen Dienst an der Gemeinschaft qualifizierten und aufgestellten Glieder seine eigenen Repräsentanten sind. Am klarsten hat der heilige Augustinus die Überzeugung ausgesprochen, daß die Kirche, das Volk Gottes es ist, welches durch den Bischof handelt [6]).

Der Sinn der Ausstoßung des Sünders aus den Reihen des Volkes Gottes ist nicht seine endgültige Entfernung. Er soll vielmehr in einer möglichst wirksamen Weise zur Besinnung gebracht werden. Es soll ihm klar werden, wie verwerflich, wie verhängnisvoll sein Tun ist. Er soll die Not der Einsamkeit, die Mühsal eines bitteren und harten Lebens, eines Lebens der Buße ertragen und so erfahren und spüren, daß, was er getan hat, nicht harmlos ist und nicht leicht wieder gut gemacht werden kann. Aber zugleich soll er wissen: so ernst die Lage ist, sie ist nicht hoffnungslos. Wenn er sich zur Besinnung rufen läßt, wenn er kein Verhärteter und Verstockter ist, sondern sich von seiner Verweltlichung wegwendet, wenn er im Ernste und glaubwürdig versichert und beweist, daß er ein anderer geworden ist, wenn er sich also bekehrt und entschlossen ist, ein neues Leben zu führen, d. h. wiederum der allen obliegenden Aufgabe zu dienen, dann wird er in die Lebensgemeinschaft des Volkes Gottes, vor allem in die Eucharistiegemeinschaft zurückgenommen. Auf diese Wiederversöhnung zielt die Ausstoßung von Anfang an. Sie hat ihren Sinn nicht in sich selbst, nicht in der endgültigen Verurteilung, sondern in der Wiederaufnahme, in der Rekonziliation des gewandelten Menschen. Die Rekonziliation geschah in der alten Kirche in mannigfacher Weise, in der Regel aber durch Handauflegung.

In der Ausstoßung und Wiederaufnahme eines Sünders vollzieht die Kirche, das Volk Gottes, einen Hoheitsakt, einen Akt der hoheitlichen Hirtengewalt [7]). So wird verständlich, daß es zum Vollzug des Bußsakramentes über die Weihegewalt hinaus hoheitlicher Hirtengewalt bedarf und daß daher der eigentliche Spender der Bischof ist und alle anderen Spender einer Ermächtigung durch ihn bedürfen. Wenngleich nämlich das ganze Volk Gottes der Hoheitsträger, der Herrschaftsträger Gottes innerhalb der Welt ist, so ist doch dieser Charakter des ganzen Gottesvolkes in der hoheitlichen Gewalt des Bischofs und zu höchst des Papstes verankert.

In der Tatsache, daß in der alten Vollzugsweise des Bußsakramentes die Ausstoßung und die Wiederaufnahme im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier geschah, zeigt sich, in wie hohem Maße in jenen ersten Jahrhunderten die Überzeugung lebendig war, daß das ganze Volk Gottes bei diesem Vorgang beteiligt ist. Zugleich drückt sich darin der Glaube an die Verantwortung aller für jeden einzelnen aus. Alle sind dafür verantwortlich, daß ein verirrter Bruder sich bekehrt. Sie helfen ihm dazu durch ihr Gebet. In der heutigen Spendungsweise des Bußsakramentes treten

[6]) Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* (München, 1933) 257—275.
[7]) Für die Charakterisierung der Lossprechung als eines kirchlichen Hoheitsaktes siehe Kl. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter* a.a.O. Hier ist auch über das Verhältnis von Hirtengewalt und Weihegewalt das Wichtigste gesagt.

Ausstoßung und Wiederaufnahme nicht mehr wie zwei deutlich gesonderte Phasen hervor. Ja, der Akt der Ausstoßung ist kaum noch zu sehen. Die Spendung des Sakramentes fällt fast ganz mit jenem Vorgang zusammen, den man in der alten Kirche die Wiederaufnahme geheißen hat. Völlig fehlt jedoch die Aufgliederung in zwei voneinander verschiedene Akte keineswegs. Zunächst einmal bringt die Spendung des Sakramentes es von selbst mit sich, daß der Sünder sich von der Gemeinschaft absondert, an einen hierfür vorgesehenen Platz hintritt und sich so als ein Sünder und ein der Bekehrung bedürftiger Mensch offenbart. Er tritt aus der Reihe der Eucharistie feiernden Gemeinschaft heraus und kehrt erst nach der ihm gewährten Lossprechung wieder in sie zurück. Der volle Sinn dessen, was sich hier begibt, wird freilich erst deutlich, wenn man die vollentfaltete Gestalt des Sakramentes in der alten Kirche ins Auge faßt.

Einen Überrest aus jener alten Zeit wird man in dem heute noch bestehenden Verbote der Kirche sehen dürfen, daß ein Getaufter, der sich einer schweren Sünde schuldig weiß, nicht schon auf Grund einer vollkommenen Reue bei der Eucharistiefeier kommunizieren dürfe (Codex iur. can. c. 856; siehe Denzinger, Ench. symb. Nr. 880). An sich tilgt zwar die vollkommene Reue die Todsünde, so daß das eucharistische Essen möglich wäre. Wenn die Kirche dennoch vorschreibt, daß der Todsünder normalerweise zuerst das Bußsakrament empfangen müsse und erst auf Grund seines Empfangs wieder das eucharistische Brot zu sich nehmen dürfe, so wird man hiefür einen wichtigen Grund annehmen müssen. Man würde wohl der kirchlichen Bestimmung nicht ganz gerecht, wenn man in ihr nur einen Ausdruck der Sorge sähe, daß sich niemand allzu voreilig der trügerischen Meinung hingebe, seine Reue genüge, und daher einer unwürdigen Kommunion sich schuldig mache. Das kirchliche Gesetz wird vielmehr Ausdruck dafür sein, daß der Todsünder aus der Lebensgemeinschaft des Volkes Gottes durch seine Todsünde ausgeschieden ist und erst durch einen besonderen Akt wieder aufgenommen werden muß und erst nach der Wiederaufnahme am zentralen Tun des Gottesvolkes, an der eucharistischen Feier, in vollem Maße Anteil nehmen darf.

Der altkirchliche Ritus des Bußsakramentes lebt in seiner vollen Gestalt heute noch weiter im Pontificale Romanum[8]). Dieses kennt eine feierliche Vollzugsform des Sakramentes. Da versammelt sich die ganze Gemeinde mit dem Bischof in der Kirche. Über den anwesenden Sünder werden viele Gebete gesprochen. Er wird unter den Gebeten und Tränen der Anwesenden vom Bischof durch den Kirchenraum zur Türe geleitet und vor das Kirchengebäude geführt. Dann kehrt der Bischof allein, während der Sünder draußen bleiben muß, in den Kirchenraum zurück. Die Türe wird geschlossen. Darin symbolisiert sich die Ausstoßung des Sünders in die Einsamkeit. Dieser Ritus wird am Aschermittwoch vollzogen. Am Gründonnerstag erfolgt die Wiederaufnahme in die Lebensgemeinschaft des Gottesvolkes, indem der Sünder wieder in den Kirchenraum eingeführt wird. Wenngleich unbekannt ist, wie oft dieser Ritus praktisch ausgeführt wird, so zeigt er doch, daß im Glaubenssinn der Kirche die altkirchliche Interpretation des Bußsakramentes noch lebendig und gegenwärtig ist.

Man darf zu der Verschiedenheit unserer heutigen von der altkirchlichen Spendungsweise folgendes sagen: In der Entwicklung von der alten Vollzugsweise des Bußsakramentes zur jetzigen ist ein ähnlicher Prozeß wirksam wie in der Entfaltung der übrigen Sakramente. Die altkirchliche Vollzugsweise stellt gewissermaßen die Hochform, unsere heutige die verkümmerte Gestalt dar, ähnlich wie das Pontificalamt des Bischofs in seiner Kathedrale die Hochform, unsere tägliche Stillmesse jedoch die verkümmerte Weise der Eucharistie-Feier darstellt[9]).

[8]) Siehe hierfür die kurzen Hinweise bei Mörsdorf, a.a.O., 341. Eine ausführliche Darstellung und Würdigung wird J. Pascher, *Theologie der Sakramente*, bringen.
[9]) J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, 2. Bd. (Wien, 1948).

5. Ausstoßung und Wiederaufnahme in ihrem Zusammenhang mit dem Tode und der Auferstehung Christi

Nun kommen wir zum entscheidenden Punkt. Die Vorgänge der Ausstoßung und Wiederaufnahme haben eine hintergründige Bedeutung. In ihnen vollzieht sich ein geheimnisvolles Geschehen. Sie sind Zeichen für verborgene Vorgänge, Symbole, welche einen unsichtbaren Prozeß darstellen. In diesen Handlungen des Volkes Gottes ist nämlich verborgenerweise Gott selbst, der Vater im Himmel tätig. Indem das Gottesvolk den Sünder aus seiner Lebensgemeinschaft hinausstößt, offenbart sich, wie Gott über ihn denkt. In dem Ausstoßungswort der Kirche wird laut das Ausstoßungsurteil Gottes. Die Verurteilung durch die Kirche ist Zeichen dafür, daß Gott einen solchen Verräter aus der Gemeinschaft mit sich selbst, aus der göttlichen Lebensgemeinschaft ausschließt, daß der Sünder keinen Anteil hat am Heiligen Geiste. Dieser ist ja Herz und Seele der Kirche [10]). Der Heilige Geist ist der personhafte Geist des Gottesvolkes. Wer aus dessen Reihen ausgestoßen ist, hat daher keine Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste. Er ist ein dem Gerichte der Gottesferne, ein der Hölle Verfallener. So tönt durch das kirchliche Wort der Ausstoßung hindurch das Verdammungsurteil Gottes. Der Sünder hört daher in der menschlichen Verurteilung, sofern er diese recht hört, mehr als eine bloße menschliche Verurteilung, er hört vielmehr in ihr die Verurteilung durch Gott selbst. Das Gericht der Kirche bringt zur Erscheinung das Gericht Gottes. Daß im Gerichte der Kirche das Gericht Gottes gegenwärtig und wirksam ist, gibt dem Gerichte der Kirche seine eigentliche unheimliche Tragweite. Was Ignatius von Antiochien gelegentlich [11]) sagt, daß nämlich der Priester Typus des Vaters ist, gilt in einem entsprechend abgewandelten Sinn im Bereich des Bußsakramentes. Der Bischof bzw. der Bußpriester ist personam dei patris gerens. Im Bischof kommt also Gott der Vater zur Erscheinung. In dem gerichthaltenden Bischof erscheint der gerichthaltende himmlische Vater. Per verbum (iudicium) hominis sonat verbum (iudicium) dei.

Das Verwerfungswort, welches der Vater im Ausstoßungswort der Kirche über den Sünder spricht, ist ein wohlbekanntes, längst gesprochenes, nicht ein neues und unerhörtes Wort, ein Wort, das Gott am Anfang der menschlichen Geschichte sprach und nicht mehr zurückgenommen hat, so daß die ganze menschliche Geschichte unter seiner Gewalt steht und jeder von ihm getroffen wird, der als Sünder lebt (Gen 3, 14—24). Es ist jenes Wort, welches über die sündigen Urmenschen und damit über alle kommenden Geschlechter gesprochen wurde. Es ist das Wort des Todesurteils, welches Gott über Adam fällte, das für alle Menschen gilt und daher auch Christus traf, aber freilich, indem es auch ihn traf, eine Sinnverwandlung erfuhr. Das auch Christus treffende Gerichtsurteil des Vaters also ist es, welches in dem Ausstoßungsurteil des Gottesvolkes laut wird. Von dem Gerichtsurteil, das Christus in den Tod hineinsandte,

[10]) Enz. Mystici Corporis Christi vom 29. Juni 1943, Ausg. Herder, 59; in der von Tromp besorgten Ausgabe (Pontificia Univers. Gregoriana. Textus et Documenta, fasc. 26) historische Erläuterungen. Ferner siehe: S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici.* I. Testimonia selecta e Patribus graecis, in: Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta, fasc. 1, Rom, 1932; 2. Aufl., Rom, 1948. II. Testimonia selecta e Patribus latinis, fasc. 7 (Rom, 1932).
[11]) Brief an die Trallier, 3; vgl. Brief an die Magnesier, 3. Siehe J. Pascher, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik,* in: Episcopus. Studien über das Bischofsamt Kard. Faulhaber dargebr. von der Theologischen Fakultät München (Regensbg., 1949) 278—295. Für die Eucharistie ist Symbolik charakteristisch, in welcher der Priester Abbild Christi ist. Siehe hierfür die Enzyklken „Mystici corporis Christi" und „Mediator Dei". Näheres bei Pascher, a. a. O.

wird der Todsünder im Bußsakrament getroffen. Dieses Wort wird gewissermaßen im Hier und Jetzt des Sünders wirksam. Er gerät unter die Gewalt jenes Gerichtswortes. Seine Dynamis verlängert sich aus der Vergangenheit heraus bis zur Gegenwart des bußfertigen Sünders. Damit ist nicht behauptet, daß der Tod Christi selbst in irgendeiner Weise als Gericht gegenwärtig wird, sondern, daß die K r a f t des Gerichtes, welches der Vater über Christus hielt, sich über den Sünder ausbreitet [12]).

An diesem Vorgang wird deutlich, daß der bußfertige Sünder und der gekreuzigte Christus eine Gemeinschaft bilden, deren Träger von einem einzigen richtenden Wort des Vaters im Himmel (wenn auch in verschiedener Weise) getroffen werden. Ja, weil der Sünder vom gleichen Gerichtswort getroffen wird, von dem Christus einen Stoß empfing, kann man sagen, daß der Sünder im Bußsakrament eine ähnliche Rolle spielt wie Christus am Kreuze. Wenn sich vom Bischof sagen läßt: est personam patris gerens, so läßt sich vom Sünder sagen: est personam Christi gerens. Im bußfertigen Sünder kommt also der gekreuzigte Christus zur Erscheinung. So sieht, wer einen bußfertigen Sünder sieht, mehr als einen bloßen bereuenden Menschen, er sieht vielmehr, wenn er recht sieht, im Menschen den gekreuzigten Christus aufscheinen.

Die Absicht des göttlichen Gerichtswortes geht ebensowenig wie jene des kirchlichen Gerichtswortes auf endgültige Verdammung, sondern auf das Heil, d. h. darauf, daß die zerstörte Gemeinschaft mit Gott wieder hergestellt wird, indem das Königtum Gottes im Sünder wieder aufgerichtet wird. Das wirksame Zeichen dieser Absicht ist die durch den Bischof vollzogene Wiederaufnahme in die Lebensgemeinschaft des Volkes Gottes. In diesem Akte der Wiederaufnahme vollzieht sich der hintergründige Vorgang der Wiederaufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott. Wie in der Ausstoßung durch die Kirche verborgenerweise Gott über den Sünder Gericht hält, so schenkt Gott verborgenerweise in der Wiederaufnahme dem Sünder seine Gnade.

Auch der Gnadenspruch Gottes ist ein altes wohlvertrautes Wort. Es ist jenes Wort des Wohlgefallens, welches der Vater zu seinem in den Tod hineinschreitenden und durch den Tod hindurch vor sein Antlitz tretenden Christus gesprochen hat. Dies war ein Wort der Gnade, des Freispruchs und der Annahme. In ihm hat der Vater dem Sohne das neue, das verklärte, das unvergängliche Leben zugesprochen, jene Existenz, die ganz durchherrscht ist von der Wahrheit und von der Liebe, in welcher also das Königtum Gottes vollständig und vollkommen verwirklicht ist. In dem Gnadenspruch der Kirche wird der Gnadenspruch Gottes wirksam. Deshalb ist das Wort der kirchlichen Wiederaufnahme nicht eine leere Dienstleistung, durch welche die Kirche dem Sünder bloß die Erklärung abgibt, daß er ein Wiederbegnadigter sei (Denzinger, Nr. 919). Der kirchliche Gnadenspruch ist vielmehr ein w i r k s a m e s Zeichen der göttlichen Begnadigung. Der Sünder gewinnt am Auferstehungsleben Christi durch das in der Rekonziliation hintergründig von Gott selbst gesprochene Gnadenwort von neuem Anteil, wenn er sich dem durch das

[12]) Die im Text hinsichtlich des Bußsakramentes vertretene Meinung unterscheidet sich von der Lehre C a s e l s , insofern nur eine dynamische Gegenwart des Todes Christi behauptet wird.

kirchliche Gerichtswort hindurchtönenden göttlichen Gerichtswort beugt und so Gottes Herrschaft wiederum anerkennt.

Der hintergründige Vorgang der Wiederaufnahme in die Gottesgemeinschaft erfährt noch eine besondere Symbolisierung in der Geste der Handauflegung, mit welcher der Sünder ursprünglich wieder in die Reihen des Gottesvolkes zurückgenommen wurde, von der wir in unserem heutigen Ritus noch einen verkümmerten Rest in der bedeutungsvollen Geste der Handausstreckung gegen den Sünder besitzen. Durch die Handauflegung kommt zum Ausdruck, daß der Reumütige wieder in das Volk Gottes zurückgeführt und dadurch jenes Geistes teilhaftig wird, welcher Herz und Seele der Kirche ist, d. h. des Heiligen Geistes. Die Handauflegung versinnbildet, daß der Sünder, indem die Kirche wiederum auf ihn seine Hand legt, von Gott selbst in Beschlag genommen wird, weil er Gott wieder über sich herrschen läßt, und ihm so der Heilige Geist von neuem mitgeteilt wird.

Wie beim Kreuzestode Christi muß man auch hier sagen, daß das Gerichtswort und der Gnadenspruch einander nicht bloß in einem zeitlichen Verlauf folgen, daß sie vielmehr ineinander verflochten sind. Denn die Begnadigung kann nur erfolgen im Gerichte, d. h. in der Teilnahme am Kreuze, und diese erhält ihren Sinn nur in der Begnadigung. Es ist Gnade, wenn die Teilnahme am Kreuze, wenn also das Gericht von neuem gewährt wird. In der alten Kirche drückte sich das Bewußtsein hiervon aus, wenn man für die Ausstoßung den Ausdruck paenitentiam dare gebrauchte. Die Buße ist eine Gnade, welche geschenkt wird. Es gibt ja Sündenvergebung nur durch das Kreuz Christi. Ohne die Teilnahme an diesem schmerzlichen und bitteren Vorgang, ohne den Eintritt in jene Bewegung, in welcher Christus sich sterbend dem Vater unterworfen hat, gibt es keine Versöhnung des Sünders mit Gott. So bedeutet es also eine Gnade, wenn dem Sünder das Kreuz Christi, das Gericht des Vaters im Himmel, zugänglich gemacht wird.

Das Ergebnis, welches wir bisher gewonnen haben, läßt sich so umschreiben: Das Bußsakrament ist im Zeichen der Ausstoßung aus der kirchlichen Lebensgemeinschaft und der Wiederaufnahme Teilnahme am Gerichte des Todes Christi und an der Gnade seines Auferstehungslebens. In dieser Teilnahme wird die durch die Sünde abgeworfene Herrschaft Gottes wieder hergestellt und so das Heil von neuem geschenkt.

6. Die Bußgesinnung des Sünders als Teilnahme an der Gesinnung des gekreuzigten Christus

Bisher war nur von dem die Königsherrschaft Gottes im sündigen Menschen wieder begründenden Tun des Volkes Gottes bzw. vom Handeln Gottes selbst die Rede. Wie wir früher sahen, widerspricht es dem Wesen der Gottesherrschaft, daß sie einem Menschen aufgedrängt wird. Sie läßt sich nur dort verwirklichen, wo ein Mensch in freier Entscheidung sich Gott, der Wahrheit und der Liebe, unterwirft. Die Aufrichtung der Gottesherrschaft ist ein Vorgang, in welchem zwei Bewegungen unlöslich ineinandergreifen, eine von oben und eine von unten. Nachdem wir bisher

nur von der Bewegung von oben gesprochen haben, bedarf nunmehr die Bewegung von unten einer Klarstellung. Die heilschaffende Ausstoßung aus der kirchlichen Lebensgemeinschaft und das darin sich vollziehende gnadenspendende Gericht Gottes wird nur an jenem abgehalten, ja kann nur an jenem abgehalten werden, der bereit ist, ein Gericht über sich ergehen zu lassen. Diese Bereitschaft begreift ein zweifaches in sich:

a) Zunächst schließt sie in sich die Einsicht und das Bekenntnis, ein Sünder und darum ein Todeswürdiger zu sein. Angesichts des Kreuzes Christi läßt sich dieses Bewußtsein etwa in dem Satze formulieren: „Ich bin ein Todgeweihter und gehöre an das Kreuz. Ich bin dem Gerichte des Kreuzes verfallen." Im Bekenntnis vor dem Bischof bzw. vor dem Bußpriester wird dieses Bewußtsein laut. Das Bekenntnis ist zwar auch die Bekanntgabe der Sünde an den zuständigen kirchlichen Hoheitsträger. Aber das ist nicht sein Hauptsinn. Dieser besteht vielmehr darin, daß sich im Bekenntnis die Reue ausdrückt.

In ihr nimmt der Sünder zurück, was er in der Sünde vollzogen hat: Seine Selbstherrlichkeit und seinen Eigenwillen. In der Sünde wollte er sein Leben autonom gestalten. Er wollte sich von Gott freimachen und erwartete von dieser Freiheit die Größe und die Schönheit, die Seligkeit und den Reichtum des Lebens. Nun bekennt er, daß er in der Gottesferne nicht leben, sondern nur sterben kann, daß die Auflehnung gegen Gott, der Stoß also gegen Gottes Heiligkeit und Wahrheit, gegen seine Liebe und Gerechtigkeit, die er sich in der Sünde vom Leibe zu schaffen versucht, einen solchen Rückstoß hervorruft, daß der davon Getroffene unter seiner Gewalt zusammenbrechen muß. Umgekehrt bekennt der Sünder in der Reue zugleich, daß es wahres Leben nur in der Gemeinschaft mit Gott, in der Unterwerfung unter ihn gibt. Da vernimmt er die Verheißung, daß ihm, der sich müht, an der Gesinnung des gekreuzigten Christus teilzunehmen, Teilnahme an dessen verklärtem Leben geschenkt wird. So ist das Bekenntnis, ein Verlorener zu sein, nicht das Bekenntnis eines Verzweifelten, sondern eines Hoffenden. Denn es ist von der Hoffnung durchdrungen, daß Gott Gnade vor Recht ergehen lassen wird, und zwar um Christi willen, in dem Haupte und durch das Haupt, zu dessen mystischem Leib der Sünder gehört.

Hier wird von neuem verständlich, daß der Sünder, der in Gesinnungsgemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus zu treten versucht, ein Bild Christi ist. Christus am Kreuze ist das Urbild des bußfertigen Sünders.

b) Die Bereitschaft, sich dem Gerichte Gottes zu stellen, schließt über das Bekenntnis, ein Todgeweihter zu sein, hinaus auch noch die Übernahme der Buße in sich, jenes bitteren und schmerzlichen Sterbens, dessen Urform in Christus verwirklicht ist. Es wäre eigenartig, wenn der Sünder von seiner Bereitschaft zum Kreuze nichts spüren würde. Er spürt das sakramentale Gericht Gottes eben in der Buße. Um dies zu verstehen, müssen wir die Buße in einem größeren Zusammenhang betrachten. Sie stellt irgendwie eine Fesselung der Bewegungsfreiheit des Sünders dar.

In der Sünde nimmt sich der Mensch eine verkehrte Freiheit heraus. Diese wirkt sich nicht nur am Sünder selbst, sondern auch an der Welt, in der er steht, verhängnisvoll aus. Diese Sünde geschieht ja immer an den Dingen dieser Welt. Die Schädigung, welche der Sünder der Welt, der

Schöpfung des Vaters, dem ihm zur Verwaltung anvertrauten Eigentum Gottes antut, ist eine zweifache: eine unmittelbare und eine mittelbare. Unmittelbar wird durch die Sünde das Eigentum des himmlischen Vaters entstellt, insofern der Sünder frevlerisch in die Ordnungsverhältnisse der Welt eingreift, z. B. im Diebstahl, im Ehebruch. Mittelbar schädigt er die Schöpfung, insofern er durch die Sünde dem Teufel Zugang in die Welt gewährt und so den Weltzerstörer einläßt. Demgemäß begreift auch die Bereitschaft zur Buße den Willen in sich, diese zweifache Verwirrung rückgängig zu machen: Die erste durch den Versuch, die gestörte Ordnung z. B. die Eigentumsverhältnisse wieder herzustellen. Schwieriger ist es, die mittelbare Schädigung der Welt zu heilen. Um dies recht zu verstehen, muß man bedenken, daß der Sünder sich in der Sünde herausnimmt, die Welt so zu behandeln, wie wenn sie sein Eigentum wäre, statt sie als ein ihm zur Verwaltung anvertrautes Gut zu betreuen. Eine solche Verkehrung bedeutet, daß der Sünder sich allzusehr an die Welt hingibt, so nämlich, wie er sich nur an Got hingeben darf. Er läßt sich von der Welt beherrschen, wie er sich nur von Gott beherrschen lassen darf. Er verfällt ihr. Die verkehrte, die willkürliche, die überspitzte Hingabe an die Welt führt also zur Verfallenheit an die Dinge. Deshalb verlangt die Wiederherstellung der rechten Ordnung Distanz des Sünders gegenüber der Welt, die Zurücknahme seiner Weltverfallenheit in der Hingabe an Gott. Das heißt, daß der Sünder in der Buße sich selbst eine gewisse Bindung gegenüber den Dingen dieser Welt auferlegt. Damit er jedoch seine Distanzierung gegenüber der Welt zuverlässig vollbringt und hierbei nicht einer neuen Selbstherrlichkeit verfällt, ist er bereit, nicht selber zu bestimmen, sondern bestimmen zu lassen, in welcher Weise und mit welcher Intensität er seine Weltverfallenheit zurücknehmen soll. Er läßt sich von der Gemeinschaft, d. h. vom Bischof bzw. vom Bußpriester befehlen, wie er sich zu verhalten hat. Er läßt sich durch diesen Befehl in seiner Bewegungsfreiheit binden. Die Auferlegung eines Bußwerkes bedeutet eine Fesselung des Sünders, so daß er sich nicht frei bewegen kann, sondern dies und jenes tun oder lassen muß. Gerade darin wird die Königsherrschaft Gottes von neuem aufgerichtet. Denn durch den Bußauftrag des Bischofs tönt der Bußauftrag Gottes hindurch. In der am Sünder vorgenommenen Bindung durch den Bischof wird der Sünder durch Gott selbst gebunden. Indem er sich in der Bindung durch die Kirche von Gott binden läßt, nimmt er seine Selbstherrlichkeit spürbar und leibhaftig zurück und läßt Gott wiederum leibhaftig über sich herrschen. Die in dem Bußwerk ihm angetane Fesselung ist eine Teilnahme an der Fesselung, die Christus am Kreuze auferlegt wurde. Die Bindung, die der Vater an Christus am Kreuze vornahm, wirkt sich aus in der Bindung, die der Sünder durch das ihm vorgeschriebene Bußwerk erleidet.

Wenn die sakramentalen Bußen Teilnahmen am Kreuze Christi sind, dann können sie ihren Sinn vollkommen nur erfüllen, sofern in ihnen die Bitterkeit des Kreuzes irgendwie sichtbar wird. Derartiges kann man von der heutigen Buße im algemeinen nicht behaupten. Denn sie besteht im großen Ganzen in einigen dem Sünder vorgeschriebenen Gebeten. Von den Gebetsbußen könnte man eher sagen, daß sie Dispensen von der eigentlichen Buße sind. Wenn man sie als Dispensen charakterisieren darf, dann heißt dies, daß sich die Kirche heute (anders als im Altertum) mit der

Bereitschaft zur Buße begnügt und von der eigentlichen Buße dispensiert. Daß die Kirche eine solche Dispense gewähren kann, wenn eine hinreichende Bußgesinnung vorhanden ist, wird man nicht bestreiten können. Ja, gerade darin, daß sie es tut, offenbart sich ihr Bewußtsein, hierzu legitimiert zu sein. Die Gebetsbußen der heutigen Zeit kann man etwa folgendermaßen interpretieren: Die kirchliche Gemeinschaft erklärt dem Sünder: Wir erkennen deine Bereitschaft, dich binden zu lassen, dir die Fessel des Kreuzes Christi anlegen und Gott über dich herrschen zu lassen, an, und dispensieren dich ob deiner bußfertigen Gesinnung von dem Bußwerke. Zum Zeichen deiner neuen Bereitschaft für Gott sollst du jedoch mit Gott in ein Gespräch eintreten, ihn lobend und preisend.

Indes, wenngleich die Kirche von der eigentlichen Buße befreien kann, so darf man doch fragen, ob nicht eine Reform der Bußwerke dem Sinne des Bußsakramentes eher gerecht zu werden vermag. Eine solche Neubesinnung könnte etwa zu dem Ergebnis führen, daß, je nach der Lebenslage des Sünders, durch Maß oder auch durch volle Abstinenz in manchen Genüssen, im Essen, Trinken, Rauchen oder auch im Reden, durch Opfer an Geld und Zeit, durch bestimmte Taten der alltäglichen Hilfsbereitschaft die Buße wiederum zu einer wirklichen leibhaftigen Teilnahme am Kreuze Christi werden könnte.

7. Der eschatalogische Charakter des Bußsakramentes

Das Bußsakrament dient der Wiederaufrichtung der Gottesherrschaft in einem Menschen, der sich gegen Gottes Königtum empört hat. Es leistet diese Aufgabe, insofern es im Zeichen der Ausstoßung und Wiederaufnahme die Kraft des Todes und der Auferstehung Christi gegenwärtig setzt. So wird die Vergangenheit im Bußsakrament wirksam. Ja, die Vergangenheit wird in einem gewissen Sinne im Bußsakrament gegenwärtig, insofern nämlich ihre Dynamis gegenwärtig wird.

Dies ist jedoch nur die eine Seite des Bußsakramentes. Die Kirche setzt das Zeichen des Bußsakramentes, so wie alle übrigen ihr anvertrauten Christuszeichen bis zu der Stunde, in welcher Christus aus seiner Verborgenheit hervortritt und sein Werk vollendet. Wie daher ihr gesamtes Tun eschatalogischen Charakter trägt, so hat auch das Bußsakrament eschatalogische Bedeutung. Der eschatalogische Charakter wird hier in einer bestimmten, gerade diesem Zeichen eigenen Tönung gegeben sein. In der Tat wirkt in das Bußsakrament nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft herein. Ja, man darf fragen, ob das Hereinragen der Zukunft im Bußsakrament nicht wichtiger ist als die Wirksamkeit der Vergangenheit, wie die zweite Ankunft Christi wichtiger ist als die erste, da ja die erste die Verbürgung, die Verheißung der zweiten Ankunft und diese daher die Hauptsache ist. Was im Tode Christi geschah, ist ein Anfang, der Beginn einer großen Bewegung, die ihr Ende erst findet, wenn der durch sie eingeleitete neue Äon, wenn also der durch sie begründete neue Himmel und die neue Erde als volle Wirklichkeit offenbar werden. Das wird dann geschehen, wenn die im Tode und in der Auferstehung Christi ins Herz getroffene, aber noch nicht vernichtete Teufelsherrschaft gänzlich überwunden und die dabei grundgelegte G o t t e s h e r r s c h a f t

vollkommen verwirklicht sein wird. Das schließt in sich die vollkommene Überwindung der Sünde in den Reihen der Gottesgläubigen, die Ausscheidung der Sünde aus der Gott hingegebenen menschlichen Gemeinschaft, das Gericht über alles, was Sünde und Sünder heißt, und die vollkommene Durchsetzung des Königtums der Wahrheit und der Liebe in der hierfür bereiten menschlichen Gemeinschaft nach dem Urbilde Christi. Diese in der Vergangenheit grundgelegte, über die Gegenwart hin sich entfaltende Zukunft also wirkt ebenfalls in das Bußsakrament herein. Ähnlich wie die Vergangenheit wirkt sie herein als Gericht und als volle Begnadigung.

Wenn ein Angehöriger des Gottesvolkes eine Todsünde begeht, also Gottes Königtum abwirft und sich der Herrschaft des Teufels von neuem anheimgibt, reiht er sich in die Schar jener Empörer ein, über welche in jener zukünftigen Stunde am Ende der menschlichen Geschichte ein endgültiges Verwerfungsurteil fällig ist. Er geht daher einer trostlosen Zukunft entgegen. Er sieht, wenn er nur seine eigenen menschlichen Möglichkeiten anschaut, vor sich das Gericht, das ihn zum ewigen Tode verurteilen wird. So öffnet sich vor ihm der Horizont der vollen Sinnlosigkeit, der vollen Verzweiflung. Im Bußsakrament jedoch gewinnt ein solcher Empörer neue Hoffnung für die Zukunft. Denn im Bußsakrament wird das in der Zukunft fällige Gericht schon in der Gegenwart vorausgenommen. Das Gericht wird dem Todsünder nicht geschenkt. Aber es wird schon im Hier und Jetzt vorausgenommen, und zwar als Gericht der Gnade. So hat der Sünder von der Zukunft nichts mehr zu fürchten. Wenn der im Bußsakrament schon im voraus gnadenvoll gerichtete Sünder am Ende vor Gott erscheint, um das letzte Wort über sein Schicksal zu vernehmen, dann wird ihm gesagt werden, daß das infolge seiner Sünde fällige Gericht schon vollzogen ist und daher nicht mehr abgehalten zu werden braucht. Es wird in jener Zukunftsstunde zu den erledigten Problemen gehören. In dem vorweggenommenen Gericht erkennt der Sünder Gott wieder als seinen Herrn an und tritt so von neuem in Gemeinschaft mit ihm, so daß er von dem mit ihm in Gemeinschaft lebenden göttlichen Du nicht einen Spruch der Verdammung, sondern einen solchen der Liebe erwarten darf.

So steht also das Bußsakrament im Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft. In ihm begegnen sich die entscheidenden Ereignisse der Heilsgeschichte. Vergangenheit und Zukunft ragen in die Gegenwart, in welcher das Sakrament vollzogen wird, jeweils sowohl als Gericht wie auch als Begnadigung herein. Wer dieses Christuszeichen setzt, läßt Vergangenheit und Zukunft im Hier und Jetzt eines menschlichen Lebens wirksam werden, oder vielmehr er dient Gott als Werkzeug für die Gegenwärtigsetzung der Dynamis von Vergangenheit und Zukunft. Der Spender des Sakramentes dient damit der Wiederaufrichtung der Gottesherrschaft, welche innerhalb der Geschichte durch die Auswirkung des Todes und der Auferstehung Christi vorankommt und ihre letzte Vollendung erfährt, wenn der neue Himmel und die neue Erde anbricht. So ist das Bußsakrament eine Brücke, auf welcher der Segen des Karfreitags und des Ostermorgens in die jeweilige Gegenwart des Büßers gelangt, und zugleich eine wirksame Demonstration des neuen Himmels und der neuen Erde.

8. Das Bußsakrament und die läßliche Sünde.

Das bisher gesagte gilt im eigentlichen Sinne nur von der Todsünde. Denn nur durch sie wird die Herrschaft Gottes abgeworfen. Nur wenn ein Mensch in dieser Weise sich gegen Gott auflehnt, bedarf es normalerweise (nach dem ordentlichen von Christus festgesetzten Heilswege) im strengen Sinne des Einsatzes des Bußsakramentes.

Zugleich aber ist das Bußsakrament auch wirksames Heilmittel gegenüber der läßlichen Sünde. In der Enzyklica Mystici Corporis Christi hat Papst Pius XII. die „falschen Anschauungen jener, die behaupten, man dürfe die häufige Beichte der läßlichen Sünden nicht so hoch einschätzen; das allgemeine Sündenbekenntnis, das die Braut Christi Tag für Tag zusammen mit den ihr im Herrn vereinten Kindern durch die Priester am Fuße des Altares ablege, sei ihr vorzuziehen" entschieden zurückgewiesen. Der Papst fährt fort: „Gewiß können solche Sünden . . . auf mannigfache, höchst lobenswerte Weise gesühnt werden. Aber zum täglich eifrigeren Fortschritt auf dem Wege der Tugend möchten wir angelegentlichst den frommen Brauch der häufigen Beichte empfohlen wissen, der nicht ohne den Antrieb des Heiligen Geistes in der Kirche eingeführt wurde. Wird doch durch ihn die Selbsterkenntnis gefördert, die christliche Demut vertieft, die sittliche Schwäche an der Wurzel gefaßt, die geistige Nachlässigkeit und Lauheit bekämpft, das Gewissen gereinigt, der Wille gestärkt, eine heilsame Seelenleitung ermöglicht und kraft des Sakramentes die Gnade vermehrt. Mögen also diejenigen, welche in den Reihen des jüngeren Klerus die Hochschätzung der häufigen Beichte zu verringern und herabzusetzen suchen, wohl bedenken, daß sie eine Sache betreiben, die dem Geiste Christi fremd und für den mystischen Leib unseres Heilandes ein Unsegen ist"[13]). Bei dieser Bedeutung des Bußsakramentes für die Überwindung auch der läßlichen Sünde, wird man fragen müssen, ob sich der für den Einsatz des Bußsakramentes gegen die Todsünde festgestellte Sinn auch für den Einsatz dieses Sakramentes gegen die läßliche Sünde behaupten läßt. Er besteht in der Tat auch in diesem letzten Fall, freilich nur in einer ähnlichen, vielleicht könnte man sagen: in einer analogen Weise wie im Falle der Todsünde. Auch beim Einsatz des Sakramentes gegen die läßliche Sünde vollzieht sich ein Vorgang, welcher der Ausstoßung des Todsünders aus der Lebensgemeinschaft des Gottesvolkes und seiner Wiederaufnahme ähnlich ist. Da der bloß mit einer läßlichen Sünde belastete Angehörige des Gottesvolkes sich von der Lebensgemeinschaft der Kirche nicht trennt, sondern diese nur lockert, da er seine Hauptaufgabe, das Königtum Gottes in dieser Welt voranzubringen nicht förmlich verraten, sondern nur mit mangelhaftem Eifer betrieben hat, wird ihm beim Empfang des Sakramentes vom Volke Gottes nicht ein Ausstoßungswort zugerufen, sondern nur zu Bewußtsein gebracht, daß er mit zu geringem Eifer zu Werke geht. Dadurch soll er zur Besinnung gebracht und zur Intensivierung seiner Bereitschaft für die ihm obliegende Hauptaufgabe des Lebens angetrieben werden. Demgemäß kann ein solcher Büßer auch nicht im eigentlichen Sinne wieder in die Reihen des Gottesvolkes zurückgeholt werden. Was ihm durch das Sakrament gewährt wird, ist vielmehr eine neue, nämlich eine mächtigere Gliedschaft im Volke Gottes. So finden wir beim Vollzug des Bußsakramentes gegenüber läßlichen Sünden das Geheimnis, welches sich in ihm gegenüber der Todsünde auswirkt, in einer analogen Weise wieder. Hier dient das Sakrament der Festigung und Vertiefung und so dem Vorankommen der Gottesherrschaft.

[13]) Enz. Mystici Corporis Christi, Ausg. Herder, 89 f.

Der christliche Friede

VON A. ANWANDER, LANDSBERG (LECH)

So allgemein menschlich das Verlangen nach Friede ist, so sehr über die ganze Breite der Erde hin Gebete, Opfer, Gesetze, Anschauungen ohne Zahl den F. bezielen, so auffallend ist es, daß selbst verwandte Sprachen nicht dasselbe Wort haben, in dem, was der Mensch mit dem „Frieden" erfühlt und ersehnt, gleichsam zusammengefaßt wird. Die indogermanischen Sprachen haben kein gemeinsames Wort für F.[1]); auch ost- und westsemitisches Denken und Sprechen scheint sich in dieser Hinsicht zu unterscheiden[2]). Aber je und je sind die Begriffsworte, die den F. meinen, stimmungsgesättigte, heilige Worte. Für das hebräische, griechische, römische, germanische Wort soll es als Grundlage der Betrachtung über den christlichen F. im einzelnen gezeigt werden.

I.

Schalom heißt unversehrt, Unversehrtheit, Friede. Wie ist dieser F. zu verstehen? Dafür ist unsere wichtigste Erkenntnisquelle begreiflicherweise das Alte Testament. Nahezu an allen Belegstellen eignet dem Wort wie wenigen anderen etwas Schillerndes[3]). Vielgebrauchte, zumal gefühlsbetonte Worte zeichnen sich ja immer durch Bedeutungsfülle und Bedeutungswandel aus. Und es ist häufig nicht zu bestimmen, welche Bedeutung diese Worte an einer Textstelle ausschließlich oder vorwiegend haben. Kaum sind sie vollgültig zu übersetzen, kaum kurz und bündig zu definieren. Was ist tao, was rta, asha oder pietas? Schalom ist allgemein „Wohlsein", wir würden sagen „Glück" — wenn nicht dieser germanische Begriff selbst zu den bedeutungs- und wandlungsreichsten gehörte. Schalom ist eine Haltung der „Zufriedenheit", ein Zustand der „Befriedigung", ein Verhältnis freundlichen Einvernehmens. Handelt es sich, wie es nur natürlich ist, zuerst um körperlich-seelisches Wohlbefinden, so sind es diesseitige, konkrete Dinge, die als Grundlage und Inbegriff des F. gewünscht werden. Allein das A. T. wäre nicht eine religiöse Urkunde, mit dem N. T. und dem Koran die konsequenteste theozentrische Urkunde, wäre nicht schalom stets auf Jahwe bezogen. Er ist der Geber dieser Gabe wie aller Gaben, er verkündet durch die Propheten einen F., der alles übersteigt, was Menschen geben oder nehmen können, er verheißt einen endgültigen F.zustand, ein ewiges F.reich, das alles erfüllt, was ein religiöser Mensch bitten und begehren mag. Damit ist sch. etwas völlig Geistig-geistliches geworden, Gnade, Sündenvergebung, Erlösung, restitutio in integrum, Gottesgemeinschaft und Gottesbesitz. Das A. T. ersteigt an seinen schönsten und erhabensten Stellen diese Höhe. Nehmen wir zum Vergleich das rabbinische Schrifttum hinzu, so fällt auf, daß neben dem Fortwirken der biblischen Gedanken überhaupt dem F.-stiften darin besonderer Wert beigemessen wird, jener „negativen Liebe", die es als ihre Aufgabe ansieht, Zwietracht zu beenden. Zu beachten ist auch, daß jetzt das F.stiften und F.halten nicht bloß zwischen Mensch und Mensch, sondern ebenso

[1]) Das Gegenteil des F., der „Krieg", kommt sogar nur im Deutschen und Holländischen vor. Kluge, Etymol. Wörterb. der deutschen Sprache.
[2]) Der assyrische Gott Schulmanu (vgl. den Königsnamen Salmanassar) hat jedenfalls nichts gemein mit dem Sinngehalt der Radikale s (ch), l. m. im Hebräischen, Phönizischen, Arabischen.
[3]) von Rad in Kittels Theol. Wörterb. zum N. T. II 400.

zwischen Gott und Mensch[4]) eingeschärft wird, demnach ein Verhältnis der Gegenseitigkeit, bei dem der Mensch sehr aktiv beteiligt ist. Wir werden bei der römischen Religion auf diesen Sinn des F. zurückzukommen haben.

Eirene[5]) ist vor allem ein Zustand der Ruhe und Sicherheit, in dem alle Güter der Kultur gedeihen, eine Unterbrechung des gerade den Griechen so selbstverständlichen Streitens und Kriegführens. Dann ist es auch der F.schluß, der F.vertrag, doch auch die Haltung der Friedfertigkeit und der Gemütszustand der inneren Ruhe und Gelassenheit (aber nicht der terminus technicus dieser stoischen Tugend). Ein Verhältnis der Bindung und Verpflichtung zwischen Gott und Mensch ist darin nicht zu erkennen. Aber natürlich ist die Eirene auch eine Göttin und ins mythische Denken und kultische Gebaren verflochten. Bei Hesiod ist sie eine Hore neben Dike und Eunomia, Recht und Ordnung, Tochter des Zeus und der Themis, besungen von Pindar, Bakchylides, Euripides, verehrt durch meist unblutige Opfer, dargestellt mit dem Plutosknaben, dem Füllhorn, der Kornähre, die ihre Segensmacht leichtverständlich veranschaulichen. Bevor wir auf die Entwicklung in der hellenistischen Zeit eingehen, ist das römische F.wort ins Auge zu fassen.

Pax im ureigenen römischen Sinn ist der durch Vertrag[6]) und Recht bestimmte Ausgleich von Gegnerschaften. Im weltlichen Bereich geht ihm sozusagen notwendig ein Kriegszustand voraus, und pacare etwa bei Caesar ist alles andere als eine sanfte Lenkung zum F., es ist gleichbedeutend mit Unterjochen und Niederwerfen. Im Laufe der Zeit nimmt pax vornehmlich unter dem Einfluß Griechenlands und des Orients alle die Sinngehalte in sich auf, die dort entwickelt worden waren. Der religiöse Ton des hellenistischen F.begriffes klingt zusammen mit der altrömischen pax et venia deum. Es ist zu eng gefaßt, wenn man darunter nur die Verzeihung der gegen die Götter begangenen Fehltritte verstehen wollte[7]), es ist vielmehr das dauernde ungetrübte F.verhältnis zwischen dem römischen Staatsvolk und der Gottheit (genauer: den rezipierten Numina) gemeint, dessen Wahrung die oberste Pflicht der Magistrate und Priester ist. Ein bis ins einzelne geregelte ius sacrum, eine Fülle von Begehungen kultischer Art stehen den Verantwortlichen zur Verfügung, um die pax deum aufrecht zu halten und im Fall einer Störung sofort wieder einzulenken. Die Bindung (religio — religare) ist hier ersichtlich doppelseitig: wenn die Römer ihre auf Herkommen und Gelöbnis beruhenden gottesdienstlichen Handlungen lückenlos und fehlerfrei verrichten, sind auch die Götter verpflichtet, den übernommenen Schutz des Gemeinwesens durchzuführen. Von denselben Vorstellungen wie der öffentliche ist auch der private Kult der Geschlechter und der einzelnen getragen. Daß nur F. herrscht an der empfindlichsten Stelle, F. mit den superi und inferi, das ist das Hauptanliegen der pietas der Römer und befähigt sie dazu, in ununterbrochenem Kampf ihre Macht auszudehnen und festzuhalten. Aber das Bemühen um die pax deum ist nicht nur Observanz, sondern auch Vigilanz, jeden neuen Wink der Gottheit zu vernehmen und auszuführen[8]). — Nach dem Revolutionsjahrhundert (133—31 v. Chr.), in dem nicht allein der F. von der Erde verschwunden, sondern auch die pax deum jeden Ernstes verlustig gegangen zu sein schien, war die Sehnsucht der von den Römern beherrschten Welt nach Eintracht, Sicherheit und F. so eindringlich und innig geworden, daß

[4]) a. a. O. 408. In dem Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch von Strack-Billerbeck tritt das allerdings nicht hervor, wohl, weil es eben ein Kommentar zum N. T. ist.

[5]) Etymologisch gehört es wohl zu eiro, eiromai (Fer, verbum), sagen, verkünden, zusichern, nicht zu ararisko (ar, artus) zusammenfügen.

[6]) Vgl. pa-cisor, einen Vertrag schließen, verwandt mit dem Sanskritwort pasa Fessel.

[7]) Ausdrücklich betont von Wissowa, Religion & Kultus der Römer [2]390.

[8]) Kerényi, Die antike Religion (1942) 137.

sie neuen Ausdruck und Aufschwung der Verehrung suchen mußte. Concordia, Securitas, Salus, besonders aber Pax — an sich nicht neu in der Reihe der römischen „Sondergötter" — treten in den Vordergrund, werden besungen[9]), auf Münzen geprägt, inschriftlich häufig genannt, mit neuen Kulten ausgestattet. Es ist jedoch nicht mehr die alte, es ist die Pax mit dem Heroldsstab (caduceus), die Pax Augusta(na), der F., den Augustus dem Reiche gebracht, der F., der mit dem Gott-Kaiser eins ist, der F., dem 9 v. Chr. die berühmte Ara Pacis auf dem Marsfeld geweiht wird, die immensa Romanae Pacis maiestas, der 75 n. Chr. der großartige F.tempel der flavischen Kaiser ersteht. Mit Augustus beginnt jene Pax Romana, deren Sinnfülle und Tragweite, obwohl bewußt in altrömische Formen gekleidet, zu gewaltig ist, um im Rahmen einer Besprechung des lateinischen F.wortes schon gewürdigt werden zu können.

Der germanische[10]) „F r i e d e" hat ursprünglich einen härteren Klang, als er uns geläufig ist. „Wie kaum ein anderes Wort trägt F. das Zeichen des umformenden Einflusses von Christentum und Humanismus"[11]). Zunächst ist F. der Zusammenhalt, die freudige Zusammengehörigkeit, wir können auch sagen die „Liebe" zwischen den Sippengenossen. Natürlich dürfen wir auch diesem Wort nicht das unterlegen, was wir gemeinhin unter Liebe verstehen. F. ist der Ausdruck des allerdings stark gefühlsbetonten Bewußtseins, was für den einzelnen die Gemeinschaft bedeutet. Außerhalb der Gemeinschaft gibt es kein menschliches Leben. F.bruch ist deshalb das schlimmste aller Verbrechen, Friedlosigkeit das grausamste aller Leiden, ist Verstoßung in die Tierheit. Die gegebene Gemeinschaft ist die Verwandtschaft, die durch Eheschluß, Verbrüderung, Gewinn von Gefolgsmannen freitätig erweitert und durch die Götter gefestigt wird. Ist der Sippenfriede unantastbar, so legt er auch Pflichten auf (Blutrache) und kann zu tragischen Konflikten führen, wovon wir in den Sagas manches (freilich schon sehr literarisch gemünzte) Beispiel lesen. Es kam notwendigerweise schon im Heidentum zu einer Erweichung des eisernen F.ringes, Ausnahmen wurden zugelassen und Ersatzleistungen (Wergeld) erlaubt. Der Helianddichter aber sagt, als er darankam, Mt 5,29 f seinem Volke auszulegen: „Es mahnt der Menschen Schwäche, daß männiglich / dem Freund nicht folge, der zum Frevel lockt, / zur Schuld der Gesippte. Und sei er ihm, / durch Sippe verbunden, auch noch so stark, / die Magschaft noch so mächtig: wenn er zum Mord ihn treiben, / zur bösen Tat bringen will, besser ist ihm dann, / den Freund fern von sich zu stoßen, / ihn meidend Minne nicht mehr ihm zu zeigen, / daß er allein aufsteigen dürfe / zum hohen Himmelreich"[12]). Höher als Menschenfriede steht der Gottesfriede. Über den religiösen, den c h r i s t l i c h e n F. ist nun zu handeln.

II.

Darüber ist biblisch, philosophisch-theologisch, aszetisch-liturgisch unzählige Male geschrieben worden[13]). Ich behalte die geschichtlich beschreibende und verstehende Methode bei, die mir auch Gelegenheit gibt, die Resultate des ersten Teiles auszuwerten. Das Christentum als geschichtliche Größe ist verwoben mit dem Genius der

[9]) Vergil, Aeneis VI, 4. Ecloge; Horaz, Carmen saeculare, C. 4, 15; Ovid, Fast. I, 709 ff; Tibull, Eleg. I 10, 45 u. a.

[10]) Im Englischen ersetzt durch peace (paix, pax). Friedhof ist nur urverwandt mit F.; es bedeutet „Einfriedung". Die Wurzel von F. ist dieselbe wie von „frei": fri = lieben (Sanskrit priya lieb, freundlich, das Gefallen).

[11]) Grönbech, Kultur und Religion der Germanen (deutsche Ausg.[3] I 31). Seine Ausführungen sind im übrigen nicht ohne Kritik hinzunehmen.

[12]) Simrock, Heliand (Ausg. Klee S. 57).

[13]) Ich verzichte auf umgreifende Literaturangaben.

hebräischen, griechischen, römischen, deutschen [14]) Sprache, mit dem ganzen Reichtum der morgen- und abendländischen Kulturen. Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß man von einem eindeutigen Sinn des F.wortes der genannten Sprachen kaum irgendwo reden kann. Wir müssen uns nur vergegenwärtigen, daß alle Bezeichnungen für F. Menschenworte sind und daß der F. ein Menschheitsgut ist, so gleichartig, aber auch so vielgestaltig wie die Menschennatur in ihrer geographisch-historischen Bedingtheit. Dann werden wir uns nicht wundern über das Schillernde und Schwankende, Ähnliche und Unähnliche, Ursprüngliche und Übernommene der F.begriffe und -ideale der Völker. Trotzdem ist es möglich, aus dem Orient, aus Griechenland, Rom und Germanien viel für das Verständnis des christlichen F. zu gewinnen. Es wäre indes unmethodisch und müßte zu Mißverständnissen führen, wollten wir den „Körper" des christlichen F. studieren, ehe wir seine „Seele" kennengelernt haben.

Das Christentum ist zuerst und zutiefst eine übergeschichtliche Größe, es ist eine Religion, und zwar nicht eine Religion, wie es die übrigen Natur- und Kulturreligionen sind, es ist Offenbarung. Also ist auch der christliche F. zuerst und zutiefst Offenbarung. Wir haben schon bei der Würdigung des hebräischen schalom gesehen, daß der F. ein Geschenk Gottes ist, das dem Menschen zuteil wird, wenn Gott sich huldvoll zu ihm neigt [15]) und der Mensch sich restlos dem göttlichen Willen ein- und unterordnet, was freilich erst in der „Endzeit" geschehen wird. Da im N. T. das Wort F. (eirene) so überaus häufig vorkommt, sowohl im allgemeinen wie im religiösen Sinn, kann es gar nicht anders sein, als daß es je nach dem Zusammenhang unterschiedliche Sinngebung fordert oder doch erlaubt. Die Vorbilder, die Vorklänge, wenn man so sagen darf, haben wir kaum einmal in der heidnischen Gräzität zu suchen, sondern im A. T., in der Septuaginta und im rabbinischen Schrifttum. Aber jetzt klingt etwas auf, was nirgends sonst gehört werden konnte und was der Apostel in das große Wort zusammenfaßt: Christus ist unser Friede (Eph 2, 14)! [16]) Schon der Lobgesang des Zacharias Lk 1, 79 zielt auf das messinaische Heil. Der Engelgesang Lk 2, 14: „Friede auf Erden den Menschen seiner Huld" [17]) gibt das Motto für die Offenbarung Gottes, die mit Weihnachten beginnt. Karfreitag, Ostern, Pfingsten, Parusie sind die weiteren Höhepunkte dieser F.offenbarung. Christus überwindet den Satan (Lk 10, 18; vgl. Röm 16, 20), löscht den Schuldbrief, der wider uns lautet, aus (Kol 2, 14), sendet seine Boten aus mit dem Evangelium des F. (Lk 10, 5 f; Eph 6, 15 u. a.). Wir, die Getauften, sind nicht mehr Kinder des Zornes Gottes (Eph 2, 3), sondern Kinder Gottes, wenn auch noch nicht offenbar ist, was wir einmal sein werden (1 Joh 3, 2). Doch schon sind wir versetzt in das Reich des F, wie die Propheten es schauten, in Christus, mit Christus und durch Christus. Der F. als endzeitliches Heilsgut, gleichbedeutend mit dem „Leben" und deshalb oft mit ihm verbunden, das ist der Hauptsinn der F.stellen des N. T., der bis in die semitische Begrüßung („Friede sei mit euch") und bis in die Briefformeln („Gnade und Friede") ausstrahlt. Mag dann immerhin Eirene auch der F.zustand mit Gott sein, der aber nicht (wie in der

[14]) Inbegriffen die übrigen semitischen und germanischen, die romanischen und die slawischen Sprachen. Genau genommen, müßte man das Armenische, Georgische und Koptische mit berücksichtigen, während man den Idiomen der arischen Völker diesseits und jenseits des Hindukusch, den turanischen, mongolischen und allen anderen Sprachen der Erde nur einen bisher schwachen, vielleicht aber zukünftigen Einfluß auf die Gestaltung der christlichen F.idee zubilligen kann. Dasselbe gilt, umfassender, für die Kulturen. Vgl. meinen Aufsatz „Missions- und Religionswissenschaft" 1948, 3. 197—204.

[15]) ginada (althochdeutsch, mit Parallelen in anderen german. Sprachen aus indogerm. Wurzel = Herablassung, hilfreich Sich-neigen. Gnade als Übersetzung von charis, gratia ist eines der schönsten Beispiele für die Eindeutschung des christl. Heilsgutes.

[16]) Daß eine Person „Friede" heißt, ist allerdings nicht nur dem A. T., sondern auch der Koiné geläufig.

[17]) Es ist also weder die Übersetzung „Menschen, die guten Willens sind" noch die lutherische „dem Menschen ein Wohlgefallen" ganz entsprechend.

römischen und spätjüdischen Religion) auf Gegenseitigkeit beruht, sondern von Gott verfügt ist; mag er die Einheit und Eintracht der Gotteskinder meinen, die damit Christus nachahmen und sich ihrer Berufung würdig zeigen; mag zuweilen der innere Seelenfriede als natürliche Folge der neuen Ordnung mitverstanden sein: das Ceterum censeo ist doch stets: Christus ist unser Friede [18]). Du hast den F., suche ihn nun und jage ihm nach (Ps 33, 15; vgl. 1 Pe 3, 11; Regula Benedicti, prol.). Was du (objektiv) gewonnen, erwirb es, um es (subjektiv) zu besitzen! Damit dürfte das Wesentliche auch für die ältere Väterperiode angegeben sein.

Um nicht zu ausführlich zu werden, komme ich nur noch auf Augustin, Benedikt und Thomas von Aquin zu sprechen. Der augustinische F. ist die tranquillitas ordinis. Die rechte Ordnung der Seinsweisen, der Kräfte, Werte und Bedürfnisse verbürgt den F. Es ist eine philosophisch-theologische Schau, bei der sich fortwährend Seitenblicke auf die Ideen und Ideale der Schönheit, Liebe, Gerechtigkeit, Seligkeit und auf das summum bonum ergeben. Nicht aber der platonische Gott schafft und verbürgt den F., sondern der Gott der Offenbarung, der Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt, die natürliche Ordnung bekräftigt und durch eine neue Ordnung überhöht und vollendet. Trotz der Unzulänglichkeit, Fragwürdigkeit, ja Verworfenheit der civitas terrena — denn es herrscht in ihr der „Fürst dieser Welt" — zeichnet sich in ihr die civitas Dei mit ihrer F.ordnung ab. Der F. des Körpers ist dann das aufeinander abgestimmte Verhalten der Teile, der F. der verständigen Seele die Ruhe der Begierden, der F. der vernünftigen Seele die bewußte Übereinstimmung der Gedanken und der Handlungen, der F. zwischen Körper und Seele das Gleichgewicht zwischen Lebens- und Heilswille, der F. zwischen Mensch und Gott der Gehorsam im Glauben und in der Anerkennung des ewigen Gesetzes, der F. zwischen Mensch und Mensch der Einklang der Herzen, der sich auf planvolle Gliederung der Gesellschaft gründet, der F. im Haus und im Gemeinwesen das rechte Verhältnis von Gehorsamspflicht und Befehlsgewalt, der F. im Himmelreich aber ist die vollkommene Vereinigung mit Gott. „Das höchste Gut im Gottesstaat ist der ewige F. Das ist nicht der F., den zwischen Geburt und Grab die Sterblichen durchschreiten, das ist der F., in welchem über alles Leid erhaben die Unsterblichen verharren" (De civ. Dei 19, 20). So wundert es uns nicht, daß Augustin auch die pax Romana, die im römischen Reich erzielte Völkereinheit wohl zu würdigen weiß und nach Verlust dieser Einheit alle Bestrebungen, die dem F. dienen, womöglich ohne Waffengewalt (Ep 229; De cat. rud. 21, 6 ff) [19]). Eine weltgeschichtliche Wendung nimmt die pax Romana mit Leo d. Gr., der, nicht Caesar, sondern Pontifex und Vicarius Christi, so erfolgreich für den F. wirkt. „Rom, kriegerisches Ringen hat dir weniger unterjocht, als dir der christliche F. unterwürfig macht" (Serm 81 [82], 1). Dieser F. ist kein anderer als der evangelische F., „den die festesten Freundschaftsbande und die einmütigste Ähnlichkeit der Seelen nicht gewähren, wenn sie nicht mit Gottes Willen in Einklang stehen" (Serm 94 [95], 8).

St. Benedikt spricht in seiner Regel nicht ausdrücklich und ausführlich vom F., vielmehr vom Kampf, und doch ist seine dominici schola servitii eine Schule des christlichen F. geworden in einem sonst kaum erreichten und bis in die Gegenwart wirksamen Maß. Ist der im Prolog zitierte Psalmvers: Inquire pacem et sequere eam ein Wahlspruch der Aszese und des Mönchtums überhaupt, dann sind die goldenen Brücken zum F. Benedikts Forderungen: conversatio (nicht conversio) morum, das Tugendstreben in der Haltung der Gebote und der evangelischen Räte (legis doctrina

[18]) Im ganzen gehe ich eins mit v. Rad a. a. O., nur daß ich die Person Christi stärker betone.
[19]) H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke 1926.

und magisteria disciplinae bei Ambrosius, in Lk 19, 12 ff), oboedientia, Unterwerfung unter die Autorität des Abtes, der Christus verkörpert, stabilitas loci et animi. Das benediktinische Kloster ist ein Hort und ein Strahlungszentrum des Seelenfriedens, den auch die Philosophen erstrebten, deren Lehren die Regel keineswegs verachtet [20]). Der Kern der biblischen F.lehre ist vorausgesetzt. Konnte schon Boethius nur überzeugter Christ sein, dessen „Trost der Philosophie" auf den ersten Blick nichts Christliches verrät, wie viel weniger konnte der Patriarch des abendländischen Mönchtums daran denken, Menschen zum F. zu führen, die nicht Christus angehören mit allen Fasern ihres Herzens.

Als Thomas von Aquin das Wort ergriff, war eine Zeit gekommen mit neuen Idealen, neuen Aufgaben, neuen Verantwortungen, aber eine Zeit, die auf den alten Säulen ruhte: Bibel, Väterlehre und Antike. Darum vermochte der doctor angelicus noch einmal einen Beitrag, einen ganz großen Beitrag zur christlichen F.botschaft zu leisten. Er handelt vom F. mehrfach (bes. II/II q. 29; I/II q. 70 a. 3), vom F., der indirekt ein Werk der Gerechtigkeit, direkt eine Frucht der Liebe und des Geistes ist, vom F., den alle erstreben, aber nur die Gotteskinder wahrhaft und auch sie nur im Himmel vollkommen besitzen, vom F., der mehr ist als Eintracht, weil er nicht nur die Einung zwischen mehreren Willen, sondern auch die Einung zwischen den verschiedenen Bewegungen eines Herzens in sich begreift. Mit dem hl. Augustin ist dem hl. Thomas der F. tranquillitas ordinis. Indem nun Th. gerade die Idee des ordo zum Prinzip seiner Geistesarbeit macht [21]) und die offenbarungsgerechte Ordnung aller Güter und Werte bis ins einzelne durchführt, leistet er für die Erkenntnis des wahren F., der aus der Liebe entspringt, Hervorragendes, auch wo er nicht ausdrücklich vom F. spricht. Der christliche F. tritt an die Stelle der pythagoräischen Harmonia und der platonischen Dikaiosyne [22]). F. herrscht, wo die rechte Ordnung herrscht zwischen Natur und Übernatur, Leib, Seele und Geist, Gemeinschaft und Individuum, Religion und Sittlichkeit. Christus qui fecit utraque unum (Eph 2, 14) versöhnt und verbindet die Gegensätze, er, der Bringer des wahren F., nachdem Augustus der Welt den äußeren F. gebracht hatte (III q. 35 a. 8). Alle F.sehnsucht und jedes F.werk ist in Gott und Christus verankert wie die lex naturae in der lex aeterna. Damit ist ein unangreifbares Fundament für den Seelenfrieden wie für den sozialen und den Völkerfrieden gelegt.

Wir haben bisher dem „Körper" des christlichen F. nur gelegentliche Aufmerksamkeit geschenkt, d. h. seiner Rolle als Ausdruck und Erfüllung der allgemein menschlichen, der vorzeitigen und gleichzeitigen F.gedanken. Holen wir nach, was unserer Betrachtung Perspektive zu geben vermag. Dabei brauchen wir nicht auf schalom zurückzugreifen (weil er im wesentlichen alttestamentlich und das A. T. die Vorhalle des N. T. ist) noch auf eirene (weil sie in sich weniger ausgeprägt ist), wohl aber auf pax und „Friede". In der altrömischen pax deum liegt immerhin das beachtliche Moment, daß das Entscheidende im Staatsleben das F.verhältnis zwischen Gott und Mensch ist und daß die Menschen, vor allem die Obrigkeit, ihren Teil zur Erhaltung dieses F. beizutragen haben. In der pax Caesaris wird eine andere Idee Gestalt, die Idee des Friedensfürsten, deren Macht nach rückwärts und vorwärts so un-

[20]) Sie zitiert die Sextussprüche mehrfach, freilich die christlich überarbeiteten, wie man umgekehrt auch sagen kann, daß viel von der in der Regel benützten aszetischen Literatur eine Überarbeitung platonischer und stoischer Lebensweisheit ist.

[21]) H. Mayer, Thomas v. A. und seine geistesgeschichtl. Stellung 1938. Auch in China ist der Ordnungsgedanke evident, und deshalb die konfuzianische Summe der Sung-Periode, das Djin-Si Lu, in gewisser Weise mit den thomist. Summen vergleichbar, wie Olaf Graf OSB in Benedictus Weihegabe, St. Ottilien, 1947, 569—620, ausführt.

[22]) Willmann, Gesch. des Idealismus II 49.

gemein reich zu dokumentieren ist. Der sumerische Stadtkönig, der orientalische Herrscher überhaupt war Völkerhirte, Vertreter seines Gottes und selber Gott auf Erden, der die Einhaltung der ewigen Gesetze zu überwachen und somit den F. zu sichern hatte. Alexander und die Diadochen übernahmen das Erbe, und nach hundert Jahren Bürgerkrieg war auch das längst hellenisierte Rom so weit, daß es einen F.fürsten wünschte und brauchte. Gewarnt durch das Schicksal seines Großneffen nahm Augustus nicht das Diadem, aber im Osten [23]) ließ er sich als Rettergott huldigen und auch in Rom drückte die Pax Augusta aus, „daß dem Prinzeps eine Sonderstellung gewahrt ist, die ein enges Verhältnis zur Welt des Göttlichen wenn nicht ausspricht, so doch ahnen läßt" [24]). „Die Endzeit ist gekommen, die Geburt eines göttlichen Kindes steht bevor. Es ist dazu berufen, nach Tilgung der alten Sündenschuld die Menschheit zu erneuern, für die ein Zeitalter des F. und der Gerechtigkeit anbricht. Darob herrscht in der ganzen Welt, im Himmel und auf Erden, Freude [25]) — kein Gedanke ist in diesen Sätzen, der nicht in der vierten Ekloge des „Heiden" Vergil enthalten wäre [26]). Der Kaiserfriede sollte nicht nur äußerer F. sein, vielmehr göttlicher, endgültiger F. Wie wenig er es war, erfuhr die Menschheit nur zu bald. Doch unterdessen war der Is 9,5 verheißene F.fürst gekommen. Auf ihn wandte Konstantin auf dem Konzil von Nizäa die „Weissagung" Vergils an. Das ganze Vorstellungsgut, das dem Ideal des F.fürsten seit Urzeiten eingegliedert war, wanderte indes weiter, lebt und webt (neben den alttestamentlichen Vorbildern) fort in den Zeremonien und Insignien der Kaiserkrönung in Ost und West, in dem römischen Kaiser deutscher Nation [27]). — Und war nicht auch etwas von dem germanischen Sippenfrieden darin eingegangen? Der Kaiser hält Einheit und F. der Christenheit aufrecht. Wer ihm widersteht, wer der christlichen Wahrheit widerspricht, stellt sich außerhalb der gottgesetzten Ordnung, ist friedlos, geächtet, des Heiles beraubt. Die Pax Romana zielte, wenigstens später, nicht auf Eroberungen ab. Nur Trajan hat noch einmal die Grenzen des Reiches wesentlich erweitert. So sollten auch die christlichen „Mehrer des Reichs" zwar den Namen Christi weitertragen, aber nicht die Völker bedrücken und wohlerworbene Rechte vergewaltigen. Nur selten vermochten die Kaiser ihrem erhabenen F.amt Genüge zu tun. Je weniger sie es vermochten, desto mehr trat an ihre Stelle eine andere christliche Würdeperson — der römische Papst, dem ja schon immer als dem Nachfolger Petri und geistlichen Haupt der Christenheit die innere und wesentliche Seite der christlichen F.arbeit zu treuen Händen übergeben war.

III.

Nicht allzufern von St. Thomas kam die große Wende des abendländischen Denkens, nach der man den Menschen und alle seine Probleme anders sah als die Vergangenheit. Das Gut des F. blieb gleichwohl im Mittelpunkt des Forschens und Begehrens, und es haben Christen und Nichtchristen noch unendlich viel des Wahren und Verstiegenen darüber gesagt. Das muß hier unberührt gelassen werden. Aber man wird in unserer Situation ein Wort über den F. der Gegenwart und Zukunft

[23]) Große Tragweite hatte die Ausnahmestellung Ägyptens: es war nicht Provinz, es war Eigentum der Kaiser, wie ehedem das der Pharaonen und Ptolemäer.

[24]) Altheim, Röm. Religionsgesch. (Sammlg. Göschen) III 59.

[25]) Norden, Die Geburt des Kindes (1924) 3. — Über die Stellung der Kirchenväter zum Kaiserfrieden und Übertragung entsprechender Ausdrücke auf Christus, s. Prümm, Religionsgeschichtl. Handbuch (1943) 85.

[26]) Die sibyllischen Orakel dagegen, die Lact., Inst. 4, 18f und Aug., De civ. Dei 18, 23 verwenden, sind in dieser Form christl. Schöpfungen.

[27]) Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. 2 Bände, 1942; vgl. Register: Friedensbeteuerung beteuerung.

erwarten. In aller schon durch die Zielsetzung des Aufsatzes gebotenen Kürze sei es zur Abrundung geboten.

Was kann unsere Religion und Kirche zum F. tun? Der F., der heute und morgen mit heißer Bemühung gesucht wird, ist so vielgestaltig, wie er es von jeher war. Mit drei Schlagworten wird man das Richtige treffen: Seelenfrieden, Gesellschaftsfrieden, Völkerfrieden. Ungeheueres ist von dem Menschen der Stunde gefordert. Er muß seine Seele wieder ins Gleichgewicht bringen, und nur, wenn es ihm gelingt, ist er geeignet für die Aufgaben, die ihm Gesellschaft und Staat vorlegen. Städte müssen gebaut, Äcker besät, Industrien umgestellt, Wirtschaften in Gang gebracht werden. Jung und alt, Mann und Frau, Hand- und Kopfarbeiter, Berufe, Klassen, Rassen sollen ins rechte Verhältnis gesetzt werden. Verfassungen müssen beraten, Grenzen müssen gezogen, Völker müssen versöhnt, Verträge müssen geschlossen — und gehalten werden. Rückführungen, Umsiedlungen, Auswanderungen sind zur brennenden Notwendigkeit geworden. Das alles setzt F. und Friedfertigkeit voraus und bewirkt sie zugleich. Die christliche Religion verkündet den Gottesfrieden, den F., den Gott verleiht und den der Mensch erwirbt, indem er sich den ewigen Ordnungen fügt, oder, christlicher gesprochen, indem er Gottes Willen erforscht und vollführt. Die christliche Religion stellt das Gebot der Liebe obenan, und das heißt, sie stellt Gemeinnutz vor Eigennutz, doch so, daß die Familie (nicht mehr die Sippe) den ersten Rang einnimmt. Die christliche Religion hat auch im eigenen Bereich ein F.anliegen höchster Wichtigkeit, die Wiedervereinigung der Christenheit, die Wegbereitung der einen heiligen Kirche. Unter allen F.sprechern und F.richtern kommt dem Papst, dem Hüter und Interpreten der Pax Romana, ein gewichtiges, wir glauben, das gewichtigste Wort zu. Daneben den Bischöfen und Seelsorgern. Nicht minder den Politikern, den Staats- und Wirtschaftsmännern, den Künstlern und Philosophen, den F.vereinigungen auf demokratischer Grundlage und jedem einzelnen in seinem Volk und seinem vielleicht ganz kleinen Wirkungskreis. Möchten sie es tun im Glauben und in der Liebe Christi, in dem Verantwortungsbewußtsein eines Augustinus, Thomas, Donoso Cortès. Reicht dieser bis hart an unsere Zeit heran, so fehlt es auch in der Gegenwart durchaus nicht an leuchtenden Vorbildern tatkräftiger F.arbeit. Der vollkommene F. gehört dieser Erde nicht an, wird ihr nie angehören, aber die Liebe ist ihre f.schaffende Kraft. Est enim amor vis unitiva, pax autem est unio appetitivarum inclinationum (Thomas, II/II p.29 a. 3 Schluß).

Das Wort für „Frieden" bei den Slaven

von Wilhelm Lettenbauer

Bemerkung der Redaktion. Da es naheliegend war, die Untersuchung über den Frieden auch auf das Slavische auszudehnen, so haben wir einen Slavisten gebeten, diese Untersuchung zu übernehmen. Beim Druck standen uns aber noch nicht slavische Lettern zur Verfügung.

In den meisten slavischen Sprachen wird „Friede" mit einem Wort wiedergegeben, das in der ältesten uns erhaltenen Form im altkirchenslav. mir εἰρήνη vorliegt. Russ. hat mir, ukr. myr, bulg. mir „Friede, Ruhe" serbokroat. mîr ds. (vom 15. bis 18. Jhh. in Bosnien auch mijer), tschech. mír, alttschech. auch mier, poln. im 15. Jhh. nur mir, vom 16. Jhh. an auch mier, im Poln. ist mir in der Bedeutung „Friede" gegenüber pokój fast völlig geschwunden, obersorb., niedersorb. mer „Friede".[1])

Die indogerman. Wurzel des slav. Wortes ist mei-, mi, „mild, weich, sanft, liebreich", dazu wird gestellt altind. máyas „Labsal, Freude, Lust". Diese Wurzel ist mit t-, n-, l- und r-Formantien weitergebildet worden. Lat. mitis, „mild, gelind", weist ein r-Formans auf, altir. min, „sanft, glatt, fein" ein n-Formans. Ein l-Formans liegt vor in litauisch mëlas und mylus „lieb"- lett. mils „lieb", altkirchenslav. milu „erbarmenswert", in den slav. Sprachen in den jeweils entsprechenden Formen „lieb, teuer". Beim Wort mir handelt es sich um eine Weiterbildung der Wurzel mei-, mi, durch das Formans r-, wie auch im lett. mërs „Friede"[2]). Die ursprüngliche Bedeutung des slav. Wortes ist also „Liebes, Mildes, Angenehmes". Das heute im Poln. gebräuchliche pokój „Friede" beruht auf urslav. *-kojj, ist zu stellen zu dem zu -kojj ablautenden altkirchenslav. pocijo, pociti „ruhen" und ist urverwandt mit lat. quies, quiesco, tranquillus, nhd. Weile[3]).

Die slav. Sprachen haben eine Reihe von Subst., Adj. und Verben, die vom Wort mir abgeleitet sind, wie altkirchenslav. sumiriti, russ. mirit' „versöhnen", russ. smirenje „Demut", bulg. smir'avam „beruhige", tschech. míriti ds., tschech. příměří „Waffenstillstand".

Nun ist aber in mehreren slav. Sprachen „Friede" nicht die einzige Bedeutung des Wortes mir. Im Altkirchenslav. kommt mir , vjsj (all, ganz) mir als Übersetzung des griech. κόσμος „Welt, Weltall" vor, im Russ. bedeutet mir neben „Frieden" auch „Welt, Weltall, Bauerngemeinde", in welcher Bedeutung das Wort bis zur Reform der russ. Orthographie im Jahre 1917 vom Wort für „Friede" durch einen anderen Buchstaben für i, also rein graphisch, unterschieden wurde; ukr. myr ist „Friede, Welt, Leute", alttschech. bedeutet mir auch „Welt", diese Bedeutung erhielt sich in neutschech. vesmír „Weltall". Im älteren Poln. fehlt die Bedeutung „Welt" für mir, das in der Bedeutung „sicheres Geleit, Bürgerrecht, Ansehen" vorkam; es bedeutet heute im Poln. „Ansehen, Ehre".[4]) Im Serbokroat. kommt alt und dialekt. mir für „Welt" vor, hier dürfte diese Bedeutung aus der Kirchensprache stammen[5]), wie im Bulg., das ebenfalls mir für „Friede" und „Welt" hat.

Wie ist dieser eigenartige Bedeutungswandel: Friede zu Welt, im Russ. auch noch zu Dorfgemeinde zu erklären? Dieser Wandel muß im Zusammenhang mit der Entwicklung des Friedensbegriffs bei den Indogermanen betrachtet werden. Das gemeingerm. althochdeutsche fridu, neuhochd. Friede, got. ga-fripen „versöhnen", altkirchenslav. prijaznj „Huld", altind. priyás „lieb" bedeutete urspr. den Gegensatz zur Feindschaft, zur Fehde, die zwischen zwei Sippen des nämlichen Stammes durch Blutrache ausgefochten wurde, also Freundschaft, und zwar im Sinne des zwischen Sippen des nämlichen Stammes üblichen Rechtszustandes, später wurde der Begriff übertragen auf das gegenseitige Verhältnis einzelner Stämme. Ganz ähnlich war die Bedeutungsentwicklung des slav. mir. Aus der Bedeutung „Freundschaft", die das

[1]) Berneker, E.: Slav. etym. Wörterbuch, Heidelberg, 1908—13, II, 60 f.
[2]) Walde Alois: Vergleichendes Wörterbuch der idg. Sprachen, II, Berlin-Leipzig, 1927, 244.
[3]) Berneker, E.: Slav. etym. Wb. I, 166.
[4]) Brückner, A.: Słownik etym. języka polskiego, Kraków, 338.
[5]) Rjecnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Agram 1880 ff. VI 728.

Wort in einer sehr frühen Periode angenommen haben wird, wurde „Friede", dann „Friedensgemeinde, Bauerngemeinde, Gemeindebezirk". [6]) Es sei darauf hingewiesen, daß das Wort für Sippe, got. sibja, im Ahd. neben „Sippe" auch „Friede, Bündnis" bedeutete — die Sippe war eben gleichzeitig der Friedensverband.

Die Tatsache, daß sich aus der Bedeutung „Friede" in einigen slav. Sprachen die Bedeutung „Welt" entwickelt hat, wird von einigen Forschern [7]) so gedeutet, daß unter dem Einfluß des Christentums die im Frieden lebende Gemeinde zur Gemeinschaft aller Menschen, zur Welt geworden sei, während andere [8]) im Bedeutungsübergang „Friede" zu „Welt, Bauerngemeinde" keine Einwirkung des Christentums sehen, da für die Heiden in Welt und Dorfgemeinde eben nur diejenigen erfaßt wurden, die unter dem mir, dem Frieden lebten. Bevor nicht eindeutige Beweise für christlichen Einfluß beim Bedeutungswandel von mir „Friede, Friedensgemeinschaft" zu „Gemeinschaft aller Menschen, Welt" gebracht werden, wird man die zweite Deutung für berechtigt halten müssen. Auch im Germanischen ist ein eine Gruppe von Menschen bezeichnendes Wort zum Wort für Welt geworden: Welt, ahd. wëralt, germ. wer-aldi (hierher ist zu stellen lat. vir, nhd. Wergeld, engl. world) eigentlich „Männernachwuchs, generatio virorum".[9])

Nachdem nun Etymologie und Bedeutungsentwicklung des slaw. Wortes mir, soweit es heute möglich ist, klargelegt sind, sollen einige Bemerkungen über die russ. Dorfgemeinschaft — russ. mir oder zemelnaja obscina — folgen. Die Entstehung dieser in der Wissenschaft viel umstrittenen Dorfgemeinschaft, des Mir, ist in Dunkel gehüllt. Die Stammesverbände waren zwar während der frühen Wanderungen der Slaven von den Karpathen zum Dnjepr in weitem Umfang zerfallen, und die Dorfgemeinde ging über den Rahmen einer verwandtschaftlichen Vereinigung hinaus, doch scheint der Mir eine Verbindung zwischen beidem gewesen zu sein.[10]) Feldgemeinschaft war eine Kulturstufe, auf der wohl alle europäischen Völker einmal gestanden sind. Eine etwas vorgerücktere Stufe dieser Gemeinschaft schildert Tacitus in der Germania. Auf der ersten uns bekannten Stufe des Mir waren die bäuerlichen Niederlassungen in Mir- oder Volostgemeinden vereinigt, an deren Spitze ein Starost oder Ältester stand und die freie Selbstverwaltung hatten. Von Landumteilung, die für den unter andern Verhältnissen entstandenen Mir der späteren Zeit kennzeichnend ist, war damals noch nicht die Rede. Bis zum 13. Jahrh. konnten die Bauern beliebig den Wohnsitz wechseln. Dann traten im Leben der russ. Bauern grundlegende Änderungen ein. In späterer Zeit bedeutet der Mir die Markgenossenschaft, die Gesamtheit derer, die die Feldmark in gemeinsamem Besitz hatten. Nach der Bauernbefreiung im Jahre 1861 erhielt der Mir das Recht der Selbstverwaltung und der freien Gerichtsbarkeit. Im späteren Mir, der bis zur Stolypinschen Agrarreform 1906 bestand, gehörte das Ackerland der Dorfgemeinde und wurde auf Grund periodischer Verteilungen (1—20 Jahre) den einzelnen zur Nutzung zugewiesen. Der Dorfgemeinde standen meist auch alle Arten von Beschränkungen bei den Verfügungs- und Nutzungsrechten zu. Schon in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. wurde die Altertümlichkeit des Mir von Forschern bestritten und der Ursprung dieser Institution auf die spätere Zeit der Steuererhebung zurückgeführt. Auch bei den West- und Südslawen finden sich Verkaufsbeschränkungen des unbeweglichen Eigentums Fremden gegenüber und Reste eines Zustands, in dem Privateigentum an Grund und Boden noch nicht vorhanden war.[11])

Ich kehre zum Hauptthema, dem diese Zeilen gewidmet sind, zurück, zum Wort für Frieden bei den Slaven und weise in einigen Worten auf hervorragende Gestalten im Geistesleben der Slaven hin, für die der Begriff des Friedens von besonderer Bedeutung war.

In den ersten Jahrhunderten der russischen Geistesgeschichte tritt uns ein Sproß des Geschlechts der Rjuriks entgegen, dessen Sinnen und Trachten auf den Frieden gerichtet ist: Vladimir Monomach, geb. 1053, Fürst von Kiew 1113—1125. Seine literarischen Werke, eine „Belehrung", ein Brief an den Fürsten Oleg und ein Gebet sind in der altrussischen Nestorchronik unter dem Jahre 1096 eingetragen.

[6]) Schrader, O.: Reallexikon der idg. Altertumskunde, 2. Aufl., Berlin-Leipzig, 1917—1923, I, 650.
[7]) Schrader, O.: Reall. der idg. Altertumskunde, I, 650, Berneker, Slav. etym. Wb., II, 60 f.
[8]) Brückner, A.: Słownik etym. jezyka polskiego, Kraków, 338.
[9]) Maurer, Fr. und Stroh Fr.: Deutsche Wortgeschichte, Berlin, 1943, I, 18.
[10]) Pares, Bernard: A History of Russia, Washington, 1944, 119 f.
[11]) Schrader, O.: Reallexikon der idg. Altertumskunde, I, 11. Stählin, K.: Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart, I, Berlin-Leipzig, 1923, 111 ff. v. Dietze, Constantin, Stolypinsche Agrarreform und Feldgemeinschaft. Osteuropa-Institut Breslau, Leipzig, Berlin 1920, 28.

Sein politisches Ziel war das friedliche Zusammenleben der Teilfürsten und der gemeinsame Kampf gegen den äußeren Feind, die Polovzer. Das Werk Vladimir Monomachs ist das erste russische literarische Denkmal, das aus ganz individueller Geisteshaltung heraus nach einem klaren Plan von einer bedeutenden Persönlichkeit geschrieben worden ist. Besonders nachdrücklich, in einfachen, klaren Worten legt Vladimir im Brief an Oleg seine Grundsätze zur Aufrechterhaltung des Friedens dar, die vor allem auf dem Verzicht auf Rache beruhen. Der Brief ist nach einer Schlacht geschrieben, in der der Sohn Monomachs, Izjaslav, gefallen ist. Vladimir verzeiht dem Oleg die Schuld am Tode des Sohnes, bittet ihn, die Fehde, die den Tod des Sohnes verursacht hat, zu bereuen. Er fährt fort: „Versöhnen und vertragen wir uns! . . . Ich bin dir nicht feindlich gesinnt, auch nicht Rächer seines Todes . . . Aber darüber verständige dich nun mit uns. . . . Wenn nun einer von euch nicht das Gute will, auch nicht Frieden den Christen wünscht, so möge Gott seiner Seele in jener Welt den Frieden nicht zu sehen geben. Nicht gezwungen spreche ich zu dir, auch keine Not treibt mich an, Gott sei gelobt, du wirst selbst davon hören: aber die Seele ist mir teurer als alles in der Welt . . .“ So schrieb Vladimir Monomach im Jahre 1096.[12])

Hier muß auch die friedenstiftende Tätigkeit der Bischöfe und Metropoliten der slavischen Länder erwähnt werden. Sie können hier nicht alle im einzelnen aufgezählt werden, wie sie als geistliche Väter die ewig hadernden Fürsten zur Eintracht mahnten, wie sie die wild aufflammenden Leidenschaften eindämmten und die Streitenden versöhnten, wie sie Friedensverträge vermittelten und besiegelten, oder Blutvergießen und Kriege verhinderten, hierin getreu der Tradition, welche seit den Tagen der Urkirche als besondere Aufgabe des Bischofs die Friedensvermittlung ansah. Frieden zwischen Ost und West herbeizuführen, war das Lebenswerk des Metropoliten und späteren Kardinals Isidor von Kijew [13]). Seinen Standpunkt legte er schon auf dem Konzil von Basel 1434 dar: Über tausend Jahre habe Friede und Eintracht in der Kirche geherrscht, dann sei auf Anstiften des Fürsten aller Bosheit die Zwietracht entbrannt, aus Gründen, die man nicht billigen könne und die wirklich nicht so schwerwiegende seien, daß sie beide Teile ernstlich berührten. Ursache der Trennung sei nichts als Streitsucht. In ehrlicher Freude richtete Isidor daher nach Abschluß der Florentiner Union 1439 eine Botschaft von Budapest aus an seine Glaubensbrüder, in der er sie ermahnte, nun alles Sinnen und Trachten auf Frieden und Einigkeit der Christen in Ost und West zu richten und sich gegenseitig mit Vertrauen und Liebe zu behandeln.

Weiter sei genannt J. A. Comenius (1592—1670), der letzte Bischof der böhmischen Brüdergemeinde, der große Denker und Dichter, der mit dem Titel „magister gentium“ geehrt wurde, der die Grundlagen für den späteren französischen Enzyklopädismus geschaffen hat, der gefeierte Pädagoge. Das Ziel, dem die Pläne des Comenius zur Verbesserung der Welt dienen, erfüllt in rationalem Gedankenflug und in schwärmerischen Visionen die Seele dieses Denkers. Es ist das Urbild des besseren Zeitalters, in dem die menschlichen Dinge im idealen Zustand sind: das sanfte, ruhige, brüderliche Leben voller Einsicht in die Wunder der Wissenschaft, des Kosmos, Gottes — eine universale Kultur der Geister. Der verbesserte Stand der drei von ihm unterschiedenen Lebensgebiete, der Politik, Religion, Wissenschaft, ersteht in der Vorstellung des saeculum pacatum, religiosum, illuminatum, im Wunschtraum eines befriedeten, frommen, erleuchteten Zeitalters. Auch er träumt, wie die paracelsistischen Kreise des 16. und 17. Jhh., von dem saeculum vere aureum, das er dann schildert in Gleichnissen aus dem biblischen Vorstellungskreis des Sabbats der Kirche, der Gottesstadt Zion, des einen Hirten und der einen Herde. [14])

Im Jahre 1863 begann der russische Dichter Leo Tolstoj, damals ein fast vergessener Schriftsteller, die Arbeit an seinem Meisterwerk, dem Roman „Vojna i mir“, „Krieg und Frieden“. 1869 war das Werk vollendet, in dem das Rußland der Jahre 1805 bis 1812 in prachtvollen Bildern dargestellt ist. Wir wissen aber heute aus der Entstehungsgeschichte dieses Romans, daß Tolstoj ursprünglich gar nicht beabsichtigt

[12]) Trautmann, R.: Die altruss. Nestorchronik, Leipzig, 1931, XXI f., 206 ff. Tschizewskij, Dimitrij: Geschichte der altruss. Literatur im 11., 12. und 13. Jahrh., Frankfurt a. M. 1948, 158, 162 f.
[13]) Mercati G., Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno, Roma 1926; Ziegler A., Isidore de Kiev, apôtre de l'Union florentine, in: Irénikon XIII (1936) 393—410; ders., Die Union des Konzils von Florenz i. d. russ. Kirche, Würzburg, 1938.
[14]) v. Waltershausen, Bodo Sartorius: Der Weltverbesserer Johannes Amos Comenius. Ein histor. Porträt. In „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“. Hrg. Kluckhohn und Rothacker, Halle-Saale. 20 Jhrg., 1942, 4. Heft, 452—466.

hatte, die kriegerischen Ereignisse jener Jahre so breit zu schildern, wie es in seinem Werk schließlich geschehen ist. Er hatte, als er an die Niederschrift des Romans ging, keinen ausgearbeiteten Plan seines Werkes. Sogar das Wort „Krieg" im Titel wurde erst im Laufe der Arbeit am Roman hinzugefügt, wobei ursprünglich die Interessen des „Friedens" überwogen. Und erst als eine Reihe von Bildern des Friedens geschaffen waren, begann sich in Tolstojs Werk das Bild des Krieges abzuzeichnen. Erst im März 1865 schält sich beim Dichter ein bestimmtes Verhältnis zu Napoleon und Alexander I. heraus, von denen in den ersten Konzepten des Romans noch gar nicht die Rede war. Erst im Frühjahr 1866 stand der „Vaterländische Krieg" im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Dichters, hat allerdings dann die Oberhand über den Frieden gewonnen, die ursprünglich gewählte Form des Romans wurde geändert, und schließlich entstand die endgültige Form des Werks mit seiner eigenartigen Verbindung der Bilder des Friedens und des Krieges.[15])

[15]) Sklovskij, Viktor: Material i stil' v. romane Lva Tolstogo „Vojna i mir". Moskva 1928.

Der johanneische Bericht von der Salbung in Bethanien (Joh. 12,1—8)

Von Rudolf Schnackenburg, Maria Linden bei München

Die Salbung in Bethanien gehört zu den (außerhalb der Leidensgeschichte) zahlenmäßig engbegrenzten Stücken, die Joh. gemeinsam mit den Synoptikern bietet. Da der kurze Abschnitt charakteristische Eigenzüge aufweist, lädt er zu einem Vergleich ein. Dieser ist auch oft genug angestellt worden, führte aber zu recht unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der geschichtlichen Zuverlässigkeit, der literarischen Abhängigkeiten sowie der Tendenzen, die in ihm zutage treten. Eine Klärung dieser Fragen kann für die Erkenntnis der johanneischen Produktion lehrreich sein.

I.

Wir gehen von der sicheren Grundlage eines literarischen Vergleichs zwischen den Synopt (Mt 26,6—13; Mk 14,3—9) und Joh. 12,1—8 aus. Drei bzw. vier Übereinstimmungen beweisen die enge Verwandtschaft der joh. mit der marzinischen Darstellung.:

1. Die Spezifizierung des Öls als echten[1]) Nardenöls Mk V. 3 = Joh. V. 3; Mt V. 7 ist die schwerfällige Aufeinanderfolge der vier Genitive beseitigt;
2. Die Wertangabe beim Öl auf (über) 300 Denare Mk V. 5 = Joh. V. 5 (Mt statt dessen allgemein: *πολλοῦ*);
3. Die Antwort Jesu an die aufgebrachten Tischgenossen bzw. Judas: *ἄφετε αὐτήν* Mk V. 6 = *ἄφες αὐτήν* Joh. V. 7 (Mt läßt diese Aufforderung weg);
4. Das Substantiv *ἐνταφιασμός* Mk V. 8 = Joh. V. 7, während Mt das Verbum gebraucht; doch kann diese Übereinstimmung zufällig sein.

Dagegen hat der matthäische Bericht, der sich durch Weglassung von überflüssig erscheinenden Wendungen und stilistische Abrundungen als sekundär gegenüber Mk erweist[2]), keinen Einfluß auf Joh. 12,1—8 ausgeübt[3]). Die einzige Berührung wäre *πολυτίμου* Mt V. 7 = Jo. V. 3, wenn nicht die Lesart *βαρυτίμου* bei Mt vorzuziehen wäre[4]).

Der Sinn von Joh. V. 7 erhellt sich nur dann befriedigend, wenn man vom Mk-Bericht ausgeht. Die meist gebotene Übersetzung lautet: „Laß sie gewähren, damit

[1]) πιστικος ist in dieser Bedeutung (abgeleitet von πιστις, sonst = glaubwürdig, treu) kaum nachweisbar, aber am wahrscheinlichsten; vgl. Bauer, Wörterbuch Sp. 1104 s. v. und Lohmeyer z. St. — Um so beachtlicher ist die Übereinstimmung zwischen Mk und Joh.

[2]) Vgl. außer den oben im Text angegebenen Änderungen des Mt die Beseitigung der zwei unverbundenen gen. absol. Mk V. 3, die Fortlassung von ο εσχεν εποιησεν Mk V. 8 (dafür εποιησεν in Verbindung mit dem Begraben Mt V. 12), die Einfügung von ιδοντες und οι μαθηται Mt V. 8, τηι γυναικι V. 10b, γαρ V. 10c, 12 u. a.

[3]) Gegen Schlatter, Bultmann, Hoskyns (The Fourth Gospel, London ²1948, S. 413f) z. St.

[4]) Die Textbezeugung s. im kritischen Apparat von Nestle, der mit Recht andeutet, daß πολυτιμου eine Textkonformation auf Grund der Parallelstelle sein dürfte.

sie es (d. h. den Rest der Salbe) zum Tage meiner Bestattung aufbewahre!" (Auf die sachliche Abweichung gegenüber den Synopt. ist später einzugehen.) Wenn die Frau ungehindert in ihrem Tun fortfahren soll, dann wird das Öl aber ausgegossen und nicht aufbewahrt! Indes, ἄφες αὐτήν kann auch heißen: Gib sie frei (laß ab von ihr)![5] Diese Übersetzung ist in Mk V. 6 durchaus am Platze; denn der Unwille der Anwesenden zeigt sich hier in zwei Stufen. Sie werden zunächst aufgebracht bei sich selbst (V. 4), und dann „schnauben" sie die Frau an (V. 5b). Gegen diese heftige Temperamentsäußerung nimmt Jesus die Frau in Schutz; sie an der Ausübung ihrer Tat zu hindern („laßt sie gewähren"), konnte den Anwesenden nicht einfallen, da das Alabastergefäß schon zerbrochen war. (Bei Mt gehen die „Jünger" nicht so aus sich heraus, und Jesus „erkennt" ihre unwilligen und verkehrten Gedanken; darum fällt αφετε αυτην weg.) Bei Joh. hören wir nichts von einem Anfahren der Frau; deswegen ist die Aufforderung ἄφες αὐτήν weniger begründet als bei Mk. Der Sinn kann aber nur sein: „Gib sie frei (dringe nicht in sie), damit sie es (das Öl, das noch verblieben ist), zum Tage meiner Beerdigung aufhebe (und nicht etwa noch zugunsten der Armen verkaufe)!"[6]

Aus all dem müssen wir schließen, daß der Mk-Bericht dem Verfasser des vierten Evangeliums literarisch vorgelegen und er sich ihm weitgehend angeschlossen hat. Um so schwerer wiegen die Abweichungen, die er sich erlaubt hat. In sachlicher Hinsicht sind folgende Unterschiede festzustellen:

1. Die Zeitangabe am Anfang und, damit zusammenhängend, die abweichende Einfügung der Begebenheit in den Gang der Ereignisse;
2. die Angabe, daß die drei mit Jesus befreundeten Geschwister (Joh. 11,5) Maria, Martha und Lazarus an dem Gastmahl teilnehmen, und die Identifizierung der (bei Mk namenlosen) salbenden Frau mit dieser Maria von Bethanien; dafür Verschweigung des Gastgebers;
3. die Belastung des Judas Iskariot als Beschwerdeführers und Diebes;
4. die abweichende Darstellung, daß das Alabastergefäß nicht zerbrochen wird (Mk V 3 vgl. Joh. V 3), und, damit zusammenhängend, die Umwandlung von Mk V. 8b zu „damit sie es aufheben soll..." (Joh. V. 7);
5. die Hinzufügung in Joh. V. 3, daß es ein Pfund Salbe war;
6. die Salbung der Füße anstatt des Hauptes;
7. die Ergänzung, daß Maria die Füße mit ihren Haaren abtrocknete;
8. die Bemerkung Joh. V. 3b, daß der Duft des Öles das ganze Haus erfüllte;
9. die Weglassung a) des Hauptteiles von Mk V. 6 (Stichwort καλὸν ἔργον b) des Mittelteiles von Mk V. 7 (Stichwort ἐν ποιῆσαι), c) des Anfangs von Mk V. 8 (ὃ ἔσχεν ἐποίησεν) und d) des ganzen V. 9;
10. die Versetzung von Mk V. 7 (unter Streichung des Mittelteils, s. Nr. 9b) an das Ende der Erzählung bei Joh.

In diesen Abweichungen spiegeln sich besondere Traditionen und Tendenzen, die wir nun im einzelnen näher betrachten wollen.

II.

Die Zeitangabe, „sechs Tage vor dem Pascha" (Joh. V. 1) hat nicht den Zweck einer genauen zeitlichen Fixierung, da auch so der Tag des Gastmahls nicht klar bestimmt wird[7] Vielmehr soll sie diese Begebenheit in den Kreis der Bethanien-Tradition einordnen. Dem dienen auch die mannigfachen Verweisungen des Evangelisten. 11,2 führt er vorwegnehmend Maria als die salbende Frau ein; 12,1 erinnert er, daß

[5] Zu diesem Sprachgebrauch vgl. Mt 4,11; 8,15; 15,14; 19,14; 23,23; 27,50; Lk 13,8; Joh 11,48; Apg 5,38. — Diese Übers. öfter in englischen Kommentaren (Revised Text: „Let her alone"!); vgl. Hoskyns z. St.

[6] Die an sich mögliche abgeschliffene Form von αφες mit Konjunktiv (z. B. Mk 15,36) bzw. auch mit να „laß sie es behalten!" (so Bauer, Wörterbuch Sp. 210 unten) scheitert in Joh. 12,7 an αυτην vgl. Moulton-Thumb. Einl. i. d. Sprache d. NT Heidelberg 1911, S. 276. — Die sachliche Unstimmigkeit, daß Judas V. 5 nur einen Vorwurf erhebt, aber nicht zum Verkauf der restlichen Salbe anstachelt, dürfte in der Übernahme des marzinischen Berichts begründet sein.

[7] Es ist nicht sicher, ob man den Paschatag = Tag der Schlachtung der Paschalämmer (14. Nisan) mitzuzählen hat oder nicht, ob also das Gastmahl am 9. Nisan (nach joh. Datierung Sonntag zuvor, etwa Samstagabend nach Sabbatende, so viele Ausleger) oder am 8. Nisan (= Samstag; zu Gastmählern am Sabbat vgl. Lk 4,39; 14,1ff) und dann wieder, ob an seinem Beginn (Freitag nach Anbruch des Abends) oder in seinem Verlauf stattgefunden hat. — Die Ausdrucksweise ist hellenistisch, vgl. Blaß-Debrunner § 213 u. Anh.

Lazarus jener war, den Jesus von den Toten auferweckt hat, und 12,2 legt er Wert auf die Feststellung, daß Martha und Lazarus unter den Gästen sind. 12,9—11 bringt den Bethanien-Komplex zu einem gewissen Abschluß (vgl. aber noch 12,17f). Das Großwunder der Auferweckung, das Jesus als den göttlichen Lebensbringer enthüllt (11,4.25f.40), spielt nach der joh. Darstellung eine entscheidende Rolle in dem Drama des Glaubens und Unglaubens. Es führt Jesus einen mächtigen Anhang von Glaubenden zu (jüdische Anhänger 11,45; 12,11; galiläische Festpilger 12,12ff; die „Welt", d. h. alle 12,19, sofort unterstrichen durch die „Griechen" 12,20ff mit dem Ausblick auf den endgültigen Sieg Jesu, indem er durch seine „Erhöhung" alle an sich ziehen wird 12,32). Er treibt aber auch seine im Unglauben verblendeten (9,39) Feinde, die vor allem in den herrschenden Kreisen Jerusalems zu suchen sind, zur letzten Anstrengung, Jesus zu vernichten (Todesbeschluß des Hohenrates 11,47ff; Steckbrief mit Anzeigepflicht 11,57; Beschluß, selbst Lazarus zu töten 12,11; Neid und unüberwindliche Feindschaft der Pharisäer 12,19). Auch die Salbung ist ein Glied in der Kette jener Ereignisse, die auf die volle Anerkennung Jesu durch die Glaubenden hinzielen. Das wird durch die Reihe der Zeitangaben deutlich: 11,55 „es war nahe das Pascha der Juden" — 12,1 „sechs Tage vor dem Pascha" — 12,12 „am nächsten Tag". Bei Mk hat die Salbung in Bethanien eine andere Position. Ohne Zeitangabe zwischen Todesbeschluß des Hohenrates (14,1—2) und Judasverrat (14,10—11) eingefügt, gibt sie ein Zwischenbild, das mehr dem inneren Verständnis dient. Der Menschensohn steht unmittelbar vor der schon lange angekündigten Stunde, da er „in die Hände der Sünder ausgeliefert wird" (14,41). Diese Stunde verwirklicht sich durch die „Auslieferung" seitens Judas (14,10.42); aber sie kommt dem Menschensohn nicht überraschend. Er deutet sie unmittelbar zuvor an (14,7f. vgl. 18—21), und eine namenlose Frau — ein Gegentyp gegen den Verräter aus dem Kreis der Zwölf — erweist ihm antezipierend den Liebesdienst ehrenvoller Grabzurüstung seines Leibes.

So wird die Salbung bei Joh. zu einem dramatischen Ereignis der gespannten und erregten Tage vor der Passion. Die Vorverlegung, die wegen der perikopenmäßigen Einfügung des Berichtes in den Mk-Stoff unbedenklich ist, soll bei Joh. keine bewußte Korrektur, aber auch kaum eine historische Ergänzung sein. Ebensowenig ist die Verschweigung des Gastgebers verdächtig. Keineswegs will der Verfasser den Eindruck erwecken, als sei Jesus bei den Geschwistern zu Gaste[8]; für ihn ist die Person des Gastgebers ohne Interesse. Daß das Mahl nicht im Hause der befreundeten Geschwister stattfand, ist auch bei Joh. erkennbar. Sonst bedürfte die Teilnahme des Lazarus keines besonderen Hinweises; aber die Erwähnung seiner Anwesenheit erhöht die Fähigkeit, das zu verstehen, was Maria tut.

III.

Daß Judas Iskariot als Sprecher der abseitigen Äußerung über die Verwendung der kostbaren Salbe benannt wird, mag den Lesern genau so erwünscht sein wie die Beseitigung der Anonymität der salbenden Frau. Aber das ist nicht der Hauptgrund für das Verfahren des vierten Evangelisten. Auch die Diffamierung des Judas als Diebes ist nur ein Seitenhieb, den er sich nach dem frühen Urteil der Urkirche über seinen Charakter (vgl. Mt 26,15) gefallen lassen muß; immerhin steckt dahinter die Sonderüberlieferung über das Kassenamt, das er im Kreis der Zwölf versah (vgl. Joh. 13,29). Wichtiger ist, daß er in ganz anderer Weise als im Mk-Bericht in Kontrast zu der salbenden Frau tritt. Wird er in diesem erst nachher als der Vollstrecker der gottverfügten „Auslieferung" des Menschensohnes bekannt und von der namenlosen Frau, die das Todesgeschick des Menschensohnes durch ihre Tat kündet, beschämt, so zeigt er sich im joh. Bericht unmittelbar neben ihr als der Verblendete, der kein Verständnis für die tiefsinnvolle Ehrung seines Meisters aufbringt. Das ist um so weniger begreiflich, als er „einer von den Zwölfen" ist (vgl. 6,70f). Die Reflexion über seine satanisch eingegebene Tat (13,2.27) ist weiter fortgeschritten.

IV.

Trotz der Benamung der handelnden Personen bleibt dem Geschehnis selbst und der Deutung durch Jesus das Hauptgewicht erhalten. Zunächst weicht die joh. Darstellung von der marzinischen darin ab, daß die Frau das Gefäß nicht zerbricht. Dies konnte nur den Sinn haben, das ganze kostbare Nardenöl auf einmal zu „ver-

[8]) vgl. Heitmüller z. St. Bultmann, Joh. S. 316,10.

schwenden" — ein fürstliche Salbung, die Jesus als Begräbnissalbung deutet. Dazu stimmt im Mk-Ev. der Bericht von der Grablegung. Wegen der drängenden Eile (Sabbatanbruch) kann die übliche Salbung des Leichnams nicht stattfinden (15,46f). Anders der joh. Bericht von der Grablegung (Joh. 19,39f)! Er läßt Jesus durch eine überaus reichliche (100 Pfund!) Spende des Nikodemus eine ehrenvolle, den üblichen jüdischen Sitten entsprechende (V. 40), ja sie überbietende Bestattung zuteil werden (und weiß entsprechend auch von keiner neuen Salbungsabsicht der das Grab besuchenden Maria Magdalena 20,1). Darum betrachtet der vierte Evangelist die Salbung in Bethanien auch nicht als eine volle Antezipation der Grablegung. Sie ist eine Vorstufe, die Jesus dem Lebendigen (*τὸ σῶμά μου* Mk V. 8 fehlt) im Zusammenhang der Bethanien-Tradition zukommt. Sie soll die Antwort und das Bekenntnis der Maria auf die Großtat der Totenerweckung sein. Da sie Ehrung des lebendigen und gegenwärtigen Herrn kurz vor seinem „Hingang" ist, heißt es nur, Maria solle den Rest des Salböls für die Bestattung aufheben. Das ist alles, was von dem Kerngedanken des Mk-Berichtes übriggeblieben ist — eine schwache Konzession an diesen, da bei der tatsächlichen späteren Grablegung davon nicht mehr die Rede ist. Im Passionsbericht liegt dem Evangelisten vielmehr daran, seine Sondertradition über den vornehmen Ratsherrn Nikodemus vorzubringen, der auf diese Weise ein Tatbekenntnis seines nunmehr zum vollen Durchbruch gelangten Christusglaubens (vgl. 3,1ff; 7,50f) ablegt — ein hervorragender Vertreter des Glaubens im Kreise der ärgsten Feinde Jesu (vgl. 12,42) — und die Ehre des von der Welt Gerichteten bezeugt.

Die weiteren Sonderangaben über den Vorgang der Salbung in Bethanien weisen alle in die gleiche Richtung: Steigerung der Ehre Jesu. Das ist der Generalnenner für die Menge des Salböls (1 röm. Pfund = 327.45 g), für das Salben der F ü ß e, das Abtrocknen mit den Haaren und die Erfüllung des ganzen Hauses mit dem Wohlgeruch. Doch ist dies keine rein äußerliche und menschliche Ehrung, sondern religiöser Kult, der von einem Glaubensbekenntnis getragen wird. Was Maria tut, ist Huldigung vor dem Gottgesandten, den sie in seinem wahren Wesen erkennt. Diese F u ß salbung ist nicht die einzige fußfällige Verehrung Jesu im Joh.-Ev. Der geheilte Blindgeborene sinkt huldigend vor Jesus nieder (9,38), und der Ausruf des Thomas am Ende des Ev. (20,28) ist der Höhepunkt solcher Huldigungsszenen, auch wenn nicht eigens ein In-die-Knie-Sinken berichtet wird. Speziell für Maria ergibt sich noch eine andere Beziehung. Vor dem Grabe war sie Jesus nur klagend und weinend zu Füßen gesunken (11,32), jetzt tut sie dies in höchster Verehrung — ein stummes Bekenntnis desselben Inhalts, wie es ihre Schwester Martha mit Worten abgelegt hatte (11,27).

Das Abtrocknen der Füße mit den Haaren[9]) soll diese Adoration vervollständigen; denn dabei beugt sich Maria noch tiefer vor und benutzt den natürlichen Schmuck der Frau (Jdth. 10,3; Cant 7,6), um das herabtropfende Nardenöl abzuwischen. Eines literarischen Rückgriffs auf Lk 7,38, der bei der Kritik zur Erklärung dieses auffälligen Zuges so beliebt ist, bedarf es nicht. Lk 7,38 schildert drei Handlungen der Büßerin, die Jesus als vom Gastgeber versäumte Ehrungen des Gastfreundes deutet (V. 44): Waschen und Abtrocknen der Füße, Begrüßungskuß und Salbung. Reihenfolge, Durchführung und Tendenz sind verschieden. Das Verhalten sowohl der unbenannten Sünderin Lk 7 als auch der salbenden Maria Joh. 12 ist ungewöhnlich, erklärt sich aber aus der jeweiligen Situation auf andere Weise. Die stoffliche Verwandtschaft der Mahlszene Joh. 12 mit Lk 10,38—42 bezieht sich nur auf die Rolle der beiden Schwestern und erhöht nur die Glaubwürdigkeit der joh. Bethanien-Tradition.

Schließlich möchten viele Ausleger (wie schon manche Väter) die Erfüllung des Hauses mit dem Wohlgeruch allegorisch erklären: Er sei der „Duft der Erkenntnis" (Christi) in der ganzen Welt. Kritiker (z. B. Bauer) bemerken dazu, das sei die joh. Fassung von Mk V. 9. Die allegorische Deutung entbehrt jeder Grundlage im Text und jeder Wahrscheinlichkeit (Bernard z. St.). Aber selbst bei ihrer Annahme wäre Joh V. 3b noch keine Umformung von Mk V 9; nicht der Ruhm der Frau, sondern die Erkenntnis Jesu würde sich als „Wohlgeruch" verbreiten. Indes, die Bemerkung dient nur zum Abschluß des Salbungsaktes und soll wie die anderen Begleitumstände die außerordentliche Ehrung Jesu eindrucksvoll darstellen.

[9]) και εξεμαξεν ταις θριξιν αυτης τους ποδας αυτου kann man trotz der Wiederholung von τους ποδας αυτου nicht als sekundären Zusatz auffassen (Bultmann 317,3), da es in 11,2 fest verankert ist. Geschieht die Verdoppelung etwa absichtlich?

V.

Zeigt sich schon in allen diesen Sonderzügen des joh. Salbungsberichtes, daß die einzigartige Würde Jesu stärker ans Licht treten soll, so wird dies durch die Fortlassung bzw. Umstellung bestimmter marzinischer Sätze bestätigt. „Sie hat ein Liebeswerk an mir getan" Mk V. 6, nämlich das Werk der antezipierten Totenbestattung, war dem vierten Evangelisten offenbar kein Hauptgedanke. Bei Mk bilden die Verse 6—8, wie J. Jeremias gezeigt hat[10]), eine Einheit; sie bringen einen geschlossenen, sich steigernden Beweisgang, der der Einrede der Anwesenden antwortet:

1. Die Frau hat ein Liebeswerk getan; das steht höher als Almosen (V. 6).
2. Die Frau hat ein Liebeswerk getan, zu dem bald — im Unterschied zu Liebeswerken an Armen — keine Gelegenheit mehr sein wird (V. 7),
3. nämlich das Liebeswerk der Totenbestattung; sonst wäre Jesus ohne Salbung in das Verbrechergrab gekommen (V. 8).

Mag die Folgerung im dritten Punkt schon zu weit ausgreifen (vgl. Mk 15,42—47), so ist die thematische Beschäftigung mit der Einrede der Anwesenden doch unverkennbar. Bei Joh. gilt der Einwand des Judas ohne weiteres als Entgleisung, mit der Jesus schnell fertig ist. Die nachträgliche Anfügung des Satzes „denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit"[11]) gewinnt durch die Herausreißung aus diesem Gesprächszusammenhang und die Versetzung ans Ende eine andere Beleuchtung. Nicht das Liebeswerk der Frau, sondern die Person Jesu hat den Gottgesandten in seiner Vollwürde erkannt. Jesus nimmt die Huldigung Bedeutung wie 12,35f: Nur noch kurze Zeit weilt das Licht in eurer Mitte. Die Frau wird in den Vordergrund gerückt. Für das joh. Denken hat der Satz eine ähnliche an und fügt hinzu, daß er nicht mehr lange bei ihnen ist (vgl. schon 7,33f). An der Tat der Frau sollen allen die Augen aufgehen und soll sich ihr Glaube entscheiden; denn nur noch wenige Tage („sechs Tage" V. 1!) sind es bis zu seinem Fortgang.

Damit steht im Einklang, daß Joh Mk V. 9 (von der Kritik aus anderen Gründen für späteren Zusatz erklärt) gar nicht bringt. Für Mk gehört die Tat der Frau, weil es eine vielsagende Tat am Menschensohn ist (Enthüllung seines gottgewollten Todesgeschickes und Liebestat am Erniedrigten) zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt. Für die joh. Botschaft ist das Kommen des Lichts in die Finsternis das kurze Verweilen des Gottgesandten in der Fremde dieser Welt, wo ihn nur die Glaubenden in seinem wahren Wesen erkennen, und sein Zurückkehren zum Vater bestimmend (vgl. 16,28). Noch viel konzentrierter als bei Mk sammelt sich der Blick bei ihm auf diesen Einen[12]). Nicht daß die Frau den Tod und das Begräbnis ansagt, sondern daß sie aus dem, was Jesus über sich selbst gesagt hat, die entsprechende Folgerung zieht, macht ihr Tun bedeutsam. Nicht daß sie ein Liebeswerk an ihm vollbringt, sondern daß sie sein Werk erfaßt und bejaht, macht sie zu einer Gestalt, die ihren Platz in der Botschaft von dem Christus, dem Sohne Gottes, erhält. Sie antwortet auf seine Selbstoffenbarung, und sie tut es hic et nunc, in der Entscheidungsstunde des Glaubens, solange noch das Licht in der Welt ist.

So verstanden, ist es dem vierten Evangelisten gelungen, mit wenig Sonderstrichen, die er aus besonderer Tradition (Augenzeugenschaft?) schöpfen mag, und mit wenigen Streichungen, die der Wahrheit des Berichtes keinen Abbruch tun, der synoptischen Erzählung eine eigene Leuchtkraft zu verleihen. Ohne den historischen Tatsachengehalt zu verderben, ist seine Darstellung ein Zeugnis des joh. Christusbekenntnisses und Christuskultes geworden.

[10]) Die Salbungsgeschichte Mk 14,3—9, in ZNW 35 (1936), S. 75/82, näherhin S. 81.
[11]) Die Auslassung des V. in einzelnen (westlichen) Handschriften zeigt wohl, daß man die Schwierigkeit dieser Umstellung bei Joh. empfand. Das Gewicht der übrigen Textzeugen für seine Ursprünglichkeit ist groß.
[12]) Deswegen ist es auch abwegig, in der Salbung durch Maria eine eindrucksvolle Kontrastparallele zur Weissagung des Kaiphas zu erblicken. Wie der Feind, so habe auch die Jüngerin mehr getan, als sie wußte (Bultmann 318). — Der Evangelist enthält sich eines Kommentars, den er sonst so gerne (11,51f; 12,33) gibt.

Moraltheologie und christliches Gesinnungsethos

Prof. Fritz Tillmann zum 75. Geburtstag am 1. November 1949

von Rudolf Hofmann

Es gibt eine Not, die wir alle hart empfinden und die uns immer wieder durch leider nicht gänzlich unberechtigte, freilich vielfach verallgemeinernd übertriebene Vorwürfe gegen die praktisch gelebte Sittlichkeit vieler Christen zum Bewußtsein gebracht wird. Es ist die Tatsache, daß Christen, auch religiös sehr eifrige Christen, trotz der gerade dem Christentum eigenen grundsätzlichen Anerkennung und Betonung sittlicher Gesinnung eine sehr äußerliche und werkhaft bestimmte Sittlichkeit pflegen. Der Seelsorger erfährt das am unmittelbarsten und am enttäuschendsten in der Verwaltung des Bußsakramentes. Aber auch sonst läßt sich im Alltagsleben feststellen, daß Christen in ihrem sittlichen Verhalten sich allzu sehr an die greifbare äußere Norm und Vorschrift bzw. an die sichtbare Leistung halten, der gegenüber die innere Gesinnung merklich zurücktritt. Das möglichst genau und normgerecht vollzogene äußere Werk steht im Vordergrund und kann manchmal mit starken sittlichen Gesinnungsdefekten auf gleichem oder auf anderem Gebiete scheinbar reibungslos zusammengehen. Bei großem Eifer in der Erfüllung einzelner Gebote und Normen, bei sonst reger religiöser Betätigung finden wir nicht selten ein peinliches Versagen in Entscheidungen, die gerade aus der gesinnungsmäßigen Haltung entspringen sollen, etwa hinsichtlich der Nächstenliebe, der Ehrlichkeit, der Wahrhaftigkeit und Treue. Bemerkenswert ist auch die auffällige Ratlosigkeit und Unsicherheit gegenüber neu und unerwartet herantretenden sittlichen Situationen, für die klare und greifbare Weisungen nicht zur Verfügung stehen. Das zeigt sich namentlich bei außergewöhnlichen Lebensverhältnissen, so in schwer durchsichtigen Konflikten des Berufslebens, im Soldatenleben, innerhalb des durch die Kriegs- und Nachkriegsnot bedrängten und verwirrten Gemeinschafts- und Wirtschaftslebens der Gegenwart.

Diese Erscheinung ist keineswegs erklärt mit einem Hinweis auf menschliche Schwäche, auf die stete Unzulänglichkeit des menschlichen sittlichen Bemühens. Denn bezeichnend ist hier gerade, daß sich das Gewissen dabei beruhigt, daß die bestehende Disharmonie vom Handelnden selbst gar nicht empfunden wird. Es drängt sich die Frage auf, ob eine Wurzel dieser offenkundigen Fehlhaltungen nicht etwa auch in Fehlvorstellungen, in Fehlformen oder wenigstens in Einseitigkeiten, Blickverengungen oder Blickverfälschungen in der allgemeinen Erfassung des katholischen Ethos liegen. Die Ursache hierfür müßte dann gesucht werden in der gesamten Gewissenserziehung und Gewissensbildung, in der grundlegenden sittlichen Erziehung und Führung, also in der herkömmlichen und üblichen Darstellung und Verkündung der christlichen sittlichen Botschaft.

Damit geht die Frage zurück auf die Moraltheologie, deren Aufgabe es ist, die Gegebenheiten, den Gehalt und die Verwirklichungsformen der christlichen Sittlichkeit verstehend zu durchdringen, zu klären und darzustellen. Selbstverständlich ist die christliche sittliche Verkündigung nicht einfach Weitergabe moraltheologischer wissenschaftlicher Erkenntnis und Lehre. Sie hat vielmehr ihre eigensten Quellen im religiösen und sittlichen Leben, in der persönlichen unmittelbaren Berührung und Auseinandersetzung mit der Offenbarung und mit den sittlichen Werten des menschlichen und christlichen Lebens. Maßgeblich inspiriert und geprägt wird sie aber stets von den Erkenntnissen und von der Art und Weise der moraltheologischen Arbeit. Ihr liegt das Verständnis des Sittlichen zugrunde, das die Moraltheologie darbietet.

So bildet unser Problem eine Teilfrage dessen, was sich innerhalb der Theologie der neueren Zeit seit langem als Neubesinnung über die Methode der Moraltheologie zur Aufgabe stellt. Diese Auseinandersetzung über die Methode der katholischen Sittenlehre gibt sich nicht nur kund in eigenen grundsätzlichen Abhandlungen[1]). Noch augenfälliger spiegelt sie sich in den verschiedenen Systemen der einschlägigen Lehr- und Handbücher vor allem des deutschen Sprachgebietes seit

[1]) Vgl. neuestens Fr. Tillmann, Um eine katholische Sittenlehre, in: Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Erziehung, hg. von W. Heinen u. J. Höffner. Trier, 1948, 9 ff.

über hundert Jahren. Hier konnten extreme Gegensätze, wie wir sie heute etwa im Handbuch der katholischen Sittenlehre von Fr. Tillmann und in der Moraltheologie von H. Jone vor Augen haben, die gleiche Bezeichnung „Moraltheologie" für sich in Anspruch nehmen. Diese Gegensätzlichkeit hat ihren Grund nicht etwa nur in den Anforderungen des akademischen Studiums und in der Absicht, wissenschaftliche Hilfsmittel für die Seelsorge bereitzustellen. Es handelt sich vielmehr um eine Auseinandersetzung, die im letzten grundsätzliche Besinnung über Wesen, Aufgabe und Ziel der Moraltheologie und über die diesem entsprechende Methode ist. Solche Besinnung, die alles eher als einen Methodenstreit der Gelehrten bedeutet, orientiert sich teils an der geschichtlichen theologischen Tradition, teils im unmittelbaren Rückgang auf die letzten Grundlagen der christlichen, also offenbarungsgläubigen Sittlichkeit, teils an den Aufgaben und Bedürfnissen der christlichen Verkündigung in den gegenwärtigen Lebensverhältnissen. Gerade letzteres hat der Moraltheologie in unserer Zeit ein kennzeichnendes Gepräge gegeben. Sie muß in ihre Arbeit einbeziehen die Fragen der Moralpsychologie, also die innerseelischen Voraussetzungen des sittlichen Handelns, ferner die ethisch wichtigen soziologischen Erkenntnisse unserer Zeit, welche die Umwelt des sittlichen Handelns innerhalb des Gemeinschaftslebens betreffen, dazu viele sittliche Einzelprobleme, die infolge der Entwicklung der modernen kulturellen und sozialen Verhältnisse sich mit einer früher nicht gekannten Eindringlichkeit stellen. Wie der Rückgang auf die letzten Grundlagen moraltheologischen Denkens und Arbeitens bei aller Neuorientierung der Moraltheologie wegweisend bleiben muß, wie auch die reiche Gedankenwelt der christlich-ethischen Tradition immer wieder eingearbeitet werden muß, so darf und muß auch die Lebensnähe und Lebenswirklichkeit ihre berechtigten Ansprüche an die moraltheologische Forschung und Lehre geltend machen. Der Blick auf Notwendigkeiten und Erfordernisse der christlichen sittlichen Verkündigung und des christlichen sittlichen Lebens gibt Anlaß, die verstehende, vertiefende und klärende Darstellung der christlichen Sittlichkeit durch die Moraltheologie hinsichtlich der Förderung oder einer drohenden Beeinträchtigung echter gesinnungsmäßiger Sittlichkeit zu überprüfen.

Daß Gesinnungsechtheit, Gesinnungsreinheit und Gesinnungstreue zentrales Gebot christlicher Sittlichkeit ist, bedarf keiner eigenen Darlegung. Der Kampf gegen alle Äußerlichkeit und Werkhaftigkeit des menschlichen Tuns und für die Innerlichkeit und die aus dem Herzen kommende Echtheit des menschlichen Redens und Handelns ist eine der häufigsten und eindrucksvollsten Mahnungen in der Lehrverkündigung Christi.

Gesinnungsmäßige Sittlichkeit setzt voraus, daß jede sittliche Entscheidung und Handlung aus innerster und eigenster persönlicher Stellungnahme zu der an den Menschen herantretenden sittlichen Forderung erfolgt. Dadurch unterscheidet sie sich von einem Handeln, das aus nebengeordneten Rücksichten und zweitrangigen Motiven, ja vielleicht sogar aus mehr oder minder wertfremden Gesichtspunkten betätigt wird. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn vor allem äußere Korrektheit erstrebt wird oder die Maßstäbe für das eigene Verhalten lediglich aus der allgemeinen Sitte und Übung genommen werden. Wesen und Tiefe der Gesinnungshaltung hängen also davon ab, daß der jeweils in Betracht kommende sittliche Forderungsanspruch nach seinem vollen Gehalt möglichst rein und möglichst ganz und unmittelbar in der persönlichen Stellungnahme des Menschen ergriffen und erfüllt wird.

Demnach gibt es in der Hauptsache zwei Ansatzpunkte, an denen eine Verflachung oder Verfälschung der Gesinnungshaltung entstehen kann. In einem Falle wird die Werttiefe des sittlichen Handelns verdeckt oder bleibt sonstwie unerreicht. Dadurch wird sie in der Bedeutung und Wirksamkeit für die Handlung mehr oder weniger beschränkt, ja vielleicht ganz ausgeschaltet. Die Handlung kommt dann nicht mehr aus der unmittelbaren Fühlung mit dem Wert und seinem fordernden Gehalt zustande, trägt nicht mehr die ausschlaggebende Bestimmung durch den Wert an sich. Die andere Fehlerquelle ist, daß die Handlung mit ihrer Wurzel nicht in die volle personale Tiefe der Entscheidung reicht. Sie geht nicht aus einer innersten, im Personkern sich vollziehenden Stellungnahme hervor, sondern erfolgt mehr an der Oberfläche, aus gerade naheliegenden Motiven, Erwägungen und Tendenzen. Nach beiden Beziehungen fehlt der Handlung das, was gerade ihre Gesinnungsechtheit ausmacht, das Zusammentreffen von Werttiefe der Forderung und personaler Tiefe

der antwortenden Entscheidung. Sie bleibt an der Oberfläche und Außenseite menschlichen Tuns.

Dementsprechend läßt sich die Aufgabe der Moraltheologie in unserer Frage nach der Förderung und Vertiefung des Gesinnungsethos innerhalb der christlichen Sittlichkeit aufweisen. Sie hat die Voraussetzungen dafür zu klären,

1. daß der sittliche Wert nach seiner ganzen lebendigen Tiefe, Reinheit und Unmittelbarkeit erfaßt und für das sittliche Tun wirksam gemacht wird,

2. daß die personale Tiefe der sittlichen Entscheidung möglichst unmittelbar im Handeln zur Äußerung gelangt und von aller Verflachung, Überkleidung und Verfälschung möglichst freigelegt wird.

I.

Für die einzelne sittliche Entscheidung muß das Gewissen die jeweilige göttliche Forderung unmittelbar als solche und möglichst nach ihrem ganzen Sinn und mit dem ganzen Gewicht ihres Anspruches erfassen. Der die sittliche Entscheidung ansprechende Wert ist in seiner konkreten Sollensforderung an den Menschen immer einmalig und individuell; denn für jedes sittliche Handeln vereinigen sich mehrere Momente persönlicher und gegenständlicher Art in je besonderem Zusammentreffen und je besonderer Schichtung. Die konkrete sittliche Situation wiederholt sich nie in ihrer vollen lebendigen Eigenart, also auch niemals völlig in ihrer gültigen Wertlage. Das Gebot einer Stunde kehrt im ganzen Umfange nicht wieder. Die moderne Ethik, namentlich in ihrer personalistischen und existenzialistischen Richtung hat mit besonderem Nachdruck auf die Bedeutung der Situation für alles sittliche Verstehen und Tun hingewiesen[2]). Wenn hier auch einseitig grundlegende Tatsachen vielfach übersehen wurden, so das in allen Situationen durchhaltende und sich verwirklichende Selbstsein des Menschen und die unveränderlichen Ordnungen des menschlichen Lebens, so wird die Moraltheologie die starke Betonung des Situationscharakters jeder sittlichen Entscheidung auch ihrerseits anerkennen, zumal sie sich damit innerhalb ihrer eigenen großen Tradition weiß. Thomas von Aquin sieht in der Gewissenstätigkeit eine Beurteilung der vielfältigen Momente der einzelnen Handlung im Lichte der sittlichen Prinzipien und aller einschlägigen sittlichen Erkenntnisse[3]). Eine ähnliche Funktion kommt nach ihm der Prudentia zu, in welcher die aristotelische Lehre vom sittlichen Bewußtsein Eingang in sein System findet. Die Klugheit hat die beratende, urteilende und weisende Tätigkeit zu leisten, in der die einzelne Handlung mit allen ihren Umständen und Rücksichten der sittlichen Erkenntnis unterstellt wird[4]). Erste und unerläßliche Aufgabe ist es also, daß die Gewissensprüfung für jede Entscheidung lebendige Fühlung sucht mit dem mannigfachen sittlichen Wertgehalt der jeweiligen Situation des handelnden Menschen, daß sie dabei nichts unberücksichtigt und ungewertet läßt, sondern mit feinem, unmittelbarem Gewissenstakt die ganze Tiefe und Weite der sich erhebenden sittlichen Ansprüche in der eigenen Stellungnahme ergreift und beantwortet. Die Forderung einer einmaligen Lebenslage kann nie zur Gänze allgemeingültig erfaßt und ausgedrückt werden, wenn sie nicht gerade den Charakter des Persönlichen einbüßen soll, der für die sittliche Gesinnung unerläßliche Voraussetzung ist. Der Moraltheologie und der sittlichen Unterweisung obliegt es, diese Situationsgebundenheit des sittlichen Handelns nach ihren Voraussetzungen und Gegebenheiten zu klären und darzustellen, soweit sich darüber Allgemeingültiges sagen läßt. Sittliche Werte sind nicht voll erfaßt, wenn sie nur abstrakt als allgemeine Wertideale gesehen werden und nicht immer auch zugleich in ihrer Bedeutung inmitten der Wirklichkeit des Lebens und in ihrem wesenhaften Bezug auf die menschliche Person, also in ihrer Geltung für die tatsächlichen Lagen des handelnden Menschen erkannt werden.

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage der ethischen Normen. In jeder sittlichen Entscheidungslage gibt es selbstverständlich viele allgemeingültige Sach-

2) Vgl. dazu Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 3. Aufl., Düsseldorf, 1947, I., 226 ff. — Ders., Existenzialismus und christliches Ethos, Bonn, 1948, 54 ff. — A. Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person, Krailling v. München, 1948, 124 ff., 157 ff.

3) Thomas v. A., Summa th. I q. 79 a. 13 ad. 3.

4) Thomas v. A., Summa th. 2 II q. 47 a. 8. Vgl. 1 II q. 14 a. 1: In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente; et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis.

verhalte und Rücksichten, die gerade die grundlegende Bestimmtheit der Situation ausmachen. Diese unveränderlichen, in allem Fluß der Dinge durchhaltenden Gegebenheiten, versucht man auszusprechen in Normen also in Gesetzen, Geboten oder sittlichen Regeln. Normen dieser Art sind für die ethische Forschung und sittliche Unterweisung, für jede Gewissenserziehung und auch für die Gewissensbildung im Einzelfall ein unentbehrliches Hilfsmittel. Darum bilden sie weithin den Gegenstand moraltheologischer Arbeit. Die sittliche Belehrung und Erziehung muß sie stets verwenden. Diese Normen müssen aber bei der moraltheologischen Erklärung und Formulierung in der ihnen eigenen ethischen Funktion verstanden und belassen werden. Wenn die Grenzen ihrer Geltung und ihrer Anwendbarkeit nicht klar eingehalten werden, entsteht für alles Gesinnungsethos die ernste Gefahr, daß die unmittelbare Wertforderung, die aus der Situation heraus das Gewissen anspricht, durch Normen ersetzt und dadurch mediatisiert und schematisiert wird.

Normen sind stets Abstraktion, ein Ausdruck des allgemeingültigen und begrifflich faßbaren Gehaltes der wirklichen Wertforderungen. Demnach wäre es falsch und für jede Gesinnungshaltung verderblich, wollte man unter Verkennung von Wesen und Aufgabe der sittlichen Norm den ganzen Inhalt konkreter sittlicher Forderungen rational aus solchen Normen ableiten. Derselbe Fehler läge vor, wenn man glaubte, durch möglichst weitgehende verstandesmäßige Ableitung die sittlichen Forderungen gänzlich in Einzelnormen womöglich für alle vorkommenden Fälle kleiden zu können. Der ethische Sollensgehalt einer bestimmten Entscheidungssituation läßt sich durch solch einfache Anwendung allgemeiner Normen nicht feststellen, auch nicht, wenn man die dabei unvermeidlich sich ergebenden Unangepaßtheiten, Unstimmigkeiten und Härten etwa mit einer sogenannten Epikie, deren sinnvolle Anwendung auf einem ganz anderen Gebiete liegt, mildern und ausgleichen wollte. Solches Verfahren bedeutet eine Übertragung juridischen Normdenkens auf den ethischen Bereich, die zwangsläufig eine Verdrängung und Ausschaltung echten Gesinnungscharakters zur Folge haben muß.

In dieser Hinsicht gilt es, manche fast traditionell gewordene Fehler zu vermeiden, die durch die geschichtliche Entwicklung der Moraltheologie verursacht sind. Die Moraltheologie bildete sich nicht organisch als eine theologische Disziplin mit primär ethischer Fragestellung. Vielmehr waren für ihre Entwicklung verschiedene Bedürfnisse und Interessen theoretischer und vor allem praktischer Art bestimmend. Ihre neuzeitliche Form ergab sich zum großen Teil aus der Notwendigkeit, für die Verwaltung des Bußsakramentes brauchbare Anleitungen zu erarbeiten. Demzufolge wurde sie in einem einseitigen Sinne als praktische Wissenschaft gedeutet. Man erwartete in erster Linie eine anwendbare Orientierung für die Beurteilung des Gewissenszustandes gelegentlich des Bußsakramentes. Zu diesem Zweck bildete sie eine fein verzweigte Kasuistik aus. Primäre Aufgabe der Moraltheologie ist aber die wissenschaftliche Erfassung, Erklärung und Darstellung des sittlichen Gehaltes der in der Kirche lebenden göttlichen Offenbarung. Sie dient also mit ihren Ergebnissen in erster Linie der Verkündung des Wortes Gottes und der menschlichen Bezeugung des Willens Gottes. Innerhalb dieser Aufgabe ist ihre Ausrichtung auf die praktische Unterweisung für die Verwaltung des Bußsakramentes mehr mittelbar und zweitrangig. Sie muß möglichst nahe hinführen an die lebendigen Forderungen Gottes, muß die dem Christen darin kundwerdenden Werte mit ihren Sinn- und Sollensansprüchen, auch soweit sie nicht rational verstehbar sind, aufweisen, muß die Möglichkeiten und Bedingungen untersuchen, diese in der konkreten Entscheidung zu verwirklichen. Die Moraltheologie ist gewiß in einem höheren und umfangreicheren Sinn praktische Wissenschaft, wenn man diese nicht ganz eindeutige und darum nicht ganz glückliche Bezeichnung gebrauchen will, als etwa eine philosophische Ethik, namentlich eine formalistisch verstandene Ethik. Sie hat nicht nur die Grundgegebenheiten und Formen und den wesentlichen Sinn menschlicher Wertstellungnahmen zu behandeln, sondern darüber hinaus noch sehr bestimmte sittliche Werthaltungen, die in der Offenbarung, vor allem im Vorbild Christi für den gläubigen Christen gegeben sind. Darin, daß sie die richtungweisenden Forderungen des christlichen Ethos ergründet, erklärt und für die Verwirklichung darbietet, auch in ihrem Bezug auf das Leben des einzelnen Christen, liegt ihr praktischer Charakter.

Dieser praktische Charakter ist mißverstanden, wenn man damit die Aufgabe meint, dem sittlichen Handeln des Christen feste und verhältnismäßig leicht anwendbare Normen zu geben, die von diesem einfach übernommen und angewandt oder

befolgt werden können. Mit der Darbietung sittlicher Normen darf die Moraltheologie keinesfalls dem Menschen den eigenen Weg zum Wert und seinem Gehalt abnehmen wollen, die Wertentscheidung durch bloße Normbefolgung ersetzen wollen. Der Dienst, den sie dem Einzelgewissen leistet, besteht nicht darin, daß sie ihm die persönliche Werterfassung und die Mühe ernster Auseinandersetzung mit dem Sinn der Forderung abnimmt, sondern darin, daß sie alle Werterfassung klärt, vertieft und bereichert. Sie muß der Übung entgegenarbeiten, daß aus kasuistischen Formulierungen, deren Bedeutung in der praktischen Schulung für die Verwaltung des Bußsakramentes liegt, Gegenstand und Form für die sittliche Verkündung und Unterweisung und für die Gewissenserziehung unmittelbar genommen wird.

Ein zweites Hemmnis unmittelbarer Werterfassung und damit gesinnungsmäßiger Sittlichkeit liegt in einem unberechtigten Intellektualismus. Das Sittliche, das den Gegenstand der Moraltheologie, entzieht sich völliger rationaler Durchdringung. Der Offenbarungsbestand und der natürliche Erkenntnisbestand des christlichen Ethos kann folglich rein verstandesmäßig nicht vollständig erfaßt und in rationale Aussage gebracht werden.

Die Kundgabe der sittlichen Weisungen innerhalb der christlichen religiösen Offenbarung ist immer Offenbarung im vollen und eigentlichen Sinn, also Anrede Gottes, fordernde und gebietende Anrede an den Menschen, der mit seiner einsichtigen und freien Stellungnahme, mit seiner Entscheidung zu antworten hat. Die Aufnahme dieser sittlichen Offenbarung durch den Christen erfolgt nicht zunächst im Nachdenken und Verstehen, im logischen Urteil und in verstandesmäßigen Erkenntnissen, sondern in der personalen gläubig-gehorsamen Haltung. Diese Einsicht ist für die moraltheologische Methode bestimmend und verpflichtend. Schon das herkömmliche Lehrstück über die Quellen der Moraltheologie dürfte in seiner vielfach stark intellektualistischen Form gemildert werden. Die Moraltheologie hat nicht etwa aus einzelnen Sätzen der Heiligen Schrift, aus einschlägigen kirchlichen Lehräußerungen und aus den sonst genannten Quellen eine systematische Sittenlehre zu entwickeln, die dann Grundlage und Norm für die Sittlichkeit der Gläubigen sein könnte. Die göttliche Offenbarung wird vielmehr mit ihrem ansprechenden, schenkenden und fordernden Gehalt unmittelbar aufgenommen im geltenden und gelebten Ethos der Kirche, das sich in der von den verschiedenen Instanzen des kirchlichen Lehramtes getragenen Sittenlehre, im christlichen Bewußtsein und in der allgemeinen christlichen Übung manifestiert. Dieses lebendige Ethos ist die nächste und in diesem Sinne primäre Quelle der sittlichen Erkenntnis in der Moraltheologie. Seine Gehalte und Tendenzen, seine Wertungen und Vorzugsgesetze — selbstverständlich immer im wesentlichen Bezug auf das Ganze gesehen — gilt es wissenschaftlich zu klären, darzustellen und im berechtigten und möglichen Sinn zu systematisieren. Bei dieser Arbeit muß den zeitbedingten Strömungen und den dadurch verursachten Einseitigkeiten und Blickverengungen Rechnung getragen werden. Hierfür bieten die Weisungen der Offenbarungsurkunde und die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die den überzeitlichen Gehalt aussprechen, in den wesentlichen Fragen einen sicheren Maßstab. In ihrem Verfahren muß die Moraltheologie stets den menschlich-totalen Gehalt des geoffenbarten Sittlichen berücksichtigen, d. h. den Umstand, daß der Mensch in allen seinen seelischen und geistigen Kräften vom Sittlichen angesprochen wird, auch in den sogenannten emotionalen. Die rationale Form sittlicher Normen, auf welche die Moraltheologie nie verzichten kann, gibt nur einen Auszug, eine Abstraktion wieder, eben den logisch greifbaren Kerngehalt. Die rational geprägten Normen dürfen nicht als ganzer und eigentlicher Inhalt der sittlichen Forderungen erscheinen oder gar an ihre Stelle treten; denn mit ihnen kann immer nur die menschliche Ratio erreicht werden, niemals aber die ganze gesinnungsmäßige Haltung.

Ähnlich verhält es sich auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit. Auch hier darf die als Quelle der Moraltheologie bezeichnete Vernunft nicht intellektualistisch gedeutet werden. Die Aufnahme sittlicher Wertforderungen erfolgt ursprünglich durch die ganzheitliche Entgegennahme und Hinwendung der menschlichen Person, die insofern intuitiv genannt werden kann, als in ihr die menschliche Stellungnahme noch nicht in die Vermögen des Denkens, Wollens und Fühlens ausgegliedert gedacht ist. Die zum Ausbau der Moraltheologie vielfach verwendete Ethica naturalis muß in ihrer historischen Eigenart und Gültigkeit genommen werden und gerade auf den in ihrem System zutage tretenden Intellektualismus geprüft werden. Eine

unmittelbare und unkritische Verwendung zur Ergänzung und Erklärung der natürlichen Gegebenheiten und Forderungen christlicher Sittlichkeit könnte der dort vertretenen Überbetonung des einseitig verstandesmäßigen Denkens zu breiten Raum öffnen. Die Moraltheologie wird sich in ihrer philosophischen Grundlegung darüber hinaus stets auch an die Ethik der Gegenwart wenden, die in der Erkenntnis des natürlichen Sittlichen wertvollste Ergebnisse gezeitigt hat, Ergebnisse, die im Gegensatz zu aller rational gesetzhaften und normhaften Sittlichkeitsauffassung gerade die Bedingungen der sittlichen Gesinnung, der menschlichen inneren sittlichen Haltung tiefschürfend und fruchtbar geklärt haben.

Jede Intellektualisierung des Sittlichen in der Moraltheologie nimmt der sittlichen Forderung ihre sich an den ganzen Menschen wendende Erlebnisweite und Erlebnistiefe und verhindert so die gesinnungsmäßige unmittelbare Einstellung auf das in der Forderung wirksame Gute.

Der Förderung der Gesinnungshaltung dient des weiteren eine ethische Vertiefung des Normbegriffes in der Moraltheologie. Wie schon bemerkt, ist Ziel der Erarbeitung und Darbietung sittlicher Normen nicht die Formulierung einer logisch faßbaren, gesetzesartigen Vorschrift für das Handeln, die dann in schwierigen und unklaren Situationen bei einiger Geschicklichkeit den rechten Weg finden läßt. Dann käme dem Gewissen nur mehr die verstandesmäßige Aufgabe zu, die richtige Entscheidung durch gedankliche Schlußfolgerung festzustellen. Das Gewissen ist aber viel mehr und ist anderes als bloß eine Denkfunktion, wie nicht erst die psychologische Gewissenslehre der Neuzeit betont. Schon in der scholastischen Behandlung von Synteresis und Conscientia hat die Verbindung von Erkenntnis- und Strebensmomenten in der Gewissensfunktion deutlichen Ausdruck gefunden[5]).

Die gedanklich formulierte sittliche Norm ist Hilfsmittel zur Aufweisung des ethischen Wertes und seiner Forderung, die sich niemals ganz in rationale Form kleiden läßt. Ihr Ziel ist, ein möglichst adäquates und allseitiges Verständnis des sittlichen Wertes mit seinem ganzen Gehalt und nach seinem ganzen Erlebnisbestand zu vermitteln. Der ethische Wert wendet sich nicht nur an den Intellekt, sondern an alle wertnehmenden Potenzen und Funktionen des Menschen, die in ihrer Gesamtheit und Einheit die sittliche Stellungnahme und Entscheidung ausmachen, ganz besonders auch an die Kräfte des emotionalen Bereiches. Das Gute hat nicht nur einen Wertgehalt, der sich in den formalen Forderungen des „Du sollst" ausdrückt, sondern hat auch alle Gehalte des Erhebenden, Erfüllenden, Bereichernden, die in den ihnen gemäßen Stellungnahmen der Freude, der Liebe, der Ehrfurcht und Bewunderung, der Begeisterung, der Hingabe und Bejahung tief und stark erfaßt und erlebt werden. In diesem reichen Erleben gibt sich dem Menschen die sittliche Forderung kund, nicht in einem bloßen formalen Imperativ, wie ihn etwa Kant klassisch formuliert hat. Kants großes und bleibendes Verdienst ist es, gegen alle möglichen Verfälschungen und Abschwächungen des sittlichen Ernstes die Gesinnung als ausschlaggebenden Faktor sittlicher Güte klar und entschieden betont zu haben. Aber er identifiziert Gesinnung einseitig mit dem Willen oder mit der praktischen Vernunft. Er trägt in seiner Formulierung der sittlichen Pflicht dem reichen seelischen Erlebensgehalt einer persönlichen Gesinnung nicht Rechnung. Der sittliche Wert und sein Sollen wird aber nicht in der Aufnahme und Erfüllung einer abstrakten Norm angeeignet, sondern in innerer Ergriffenheit, in der persönliche Bewegung, Herzlichkeit, Sorge und Liebe schwingt. Gesinnung ist zwar personale Stellungnahme und Entscheidung, jedoch mehr als bloß vom Intellekt geleitetes Wollen. Gesinnung ist personale Antwort auf die gesamte vielgestaltige und je verschiedene Fülle, die der sittliche Wert darbietet und deren innere Aneignung er gebietet. Sie birgt in sich einen Reichtum an Gefühlsqualitäten. Zu diesem Vollgehalt des Sittlichen muß die ethische Norm hinführen.

Das rechte Verständnis von Aufgabe und Grenze der ethischen Norm erfährt lebendige religiöse Vertiefung im Bereich des offenbarungsgläubigen sittlichen Denkens Die sittliche Forderung, einseitig in der bloßen Form des „Du sollst" und „Du sollst nicht" ausgedrückt und dadurch auf den allgemeinen formellen Nenner eines göttlichen Gebotes gebracht, läßt den Eigencharakter des jeweils in Frage

5) R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O.F.M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Th. d. Mittelalters, Band XXXVI), Münster, 1941, 90 ff.

stehenden Guten in den Hintergrund treten. Dann erscheint die sittliche Tat wesenhaft als Gehorsam gegen den Willen Gottes, vielleicht mit mehr oder weniger Einsicht in die „ratio" des göttlichen Willens. In solch nominalistischer Einstellung entscheidet sich der Gläubige nicht in inniger Fühlungnahme mit dem im göttlichen Gebot ruhenden Wert, nicht in der ganzen Ergriffenheit durch das gottgewollte Gute, das es zu verwirklichen gilt, nicht in Liebe und Hingabe, in opferbereitem Dienst an dem im göttlichen Wilien kundgegebenen Wert. Wohl ist jede sittliche Entscheidung des gläubigen Menschen wesenhaft auch eine religiös-sittliche Stellungnahme, ist immer in erster Linie Gehorsam gegen Gott. Aber sie ist nicht Gehorsam gegen abstrakten und willkürlichen Willen, sondern gegen den göttlichen Willen, der immer unendlich reicher Wertwille, Ausdruck der absoluten Wertvollkommenheit des persönlichen Gottes ist. Sie ist Erfüllung und Verwirklichung je eines besonderen letztlich in Gott gründenden Wertes. In jedem Gebote stellt Gott eine Offenbarung aus dem Reichtum seines Wesens und seiner Schöpfungsordnung vor den Menschen. Diese Forderung aufnehmend und in seiner Entscheidung und seinem Tun sich aneignend verwirklicht der Mensch seine natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit. Das je geforderte Gute muß von der menschlichen Person im Gehorsam gegen Gott um des in ihm gelegenen Eigengehaltes willen bejaht und in eigener freier Stellungnahme, die in Gesinnung und Absicht dem Wert entspricht, erfüllt werden. So wird der finis operis zum finis operantis.

Eine Grundbedingung des sittlichen Handelns aus lebendiger Gesinnung ist die Achtung des Guten in seiner Hoheit und Würde, die Übereinstimmung der inneren Einstellung in Ergriffenheit und freudiger Hingabe mit dem, was an sich gut und um seiner selbst willen Ziel des sittlichen Handelns ist. Dann findet der Handelnde auch den Weg, aus seiner innerlichen Verbindung mit dem Wert und dem Guten in eigener schöpferischer Gestaltung je in seiner besonderen Lage und nach den Möglichkeiten und den besonderen Bedingungen seiner Situation das ihm hier und jetzt Aufgegebene zu verwirklichen, auch wenn die einzelnen Normen infolge ihrer Beschränkung und Starrheit oder infolge der Einmaligkeit und Außergewöhnlichkeit der Lebensumstände gerade seine persönliche Situation nicht voll zu erfassen vermögen.

In lebendiger Verbindung der Gesinnung mit dem Wert und seinem Reichtum tritt das W e r k, die äußere Handlung in die ihm im sittlichen Leben zukommende Rolle. Es ist Ausdruck und Äußerung der inneren sittlichen Entscheidung und ist ganz von dieser Gesinnung belebt und getragen, ist im vollen Sinne actus imperatus, um in der Terminologie der Scholastik zu sprechen. Alle sittliche Werthaftigkeit empfängt es aus der es hervorbringenden und formenden Gesinnung. Die unmittelbare lebendige Verbindung der Gesinnung mit dem sittlichen Wert und allen seinen Gehalten und Qualitäten, seiner Würde und seiner Fülle verleiht dem sittlichen Handeln die ihm wesensgemäß zukommende Befriedigung und Beglückung. Sie überwindet den Charakter eines bloß knechtischen Dienstes unter einem harten Joch, der jeder gesetzeshaften und äußerlich werkhaften Sittlichkeit anhaftet, und die daraus folgende Einstellung auf Lohn und Vergeltung für alle Entsagung und allen Verzicht. Sie gibt das erhebende Bewußtsein vom reichen, hohe Befriedigung und letzte menschliche Beglückung schenkenden Eigenwert des Guten, das alles Böse überwinden soll, und läßt die einzigartige Erfüllung treu gelebter Sittlichkeit erfahren. Das ist der gültige Kerngehalt des uralten Eudämoniegedankens, der in der ethischen Reflexion aller Zeiten immer wieder zum Durchbruch kam.

II.

Das Bemühen, zur Tiefe des sittlichen Wertes und seiner Sollensforderung vorzudringen, ist die eine Bedingung für ein Ethos lebendiger, reiner und echter Gesinnung. Auf der Seite des S u b j e k t s verbindet sich damit der Weg in die Tiefe der personalen Entscheidung. Infolgedessen fällt der Moraltheologie im Dienst der Pflege sittlicher Gesinnung die Aufgabe zu, jene Bedingungen und Möglichkeiten zu erhellen, die gerade die Verwurzelung des sittlichen Tuns im Zentrum der menschlichen Person finden lassen.

Der personale Entscheidungscharakter des Sittlichen wird verwischt und verharmlost, wenn die Betrachtung und Beurteilung des sittlichen Handelns vorwiegend von außen und von der Oberfläche her erfolgt. Es entspricht der Einstellung des kasuistischen Denkens, menschliches Tun nach seinen objektiv feststellbaren, in allen Einzel-

fällen wiederkehrenden allgemeinen Sachverhalten zu würdigen. Die kasuistische Methode ist innerhalb ethischer Überlegungen berechtigt und notwendig, wenn die Orientierung bis in die volle Wirklichkeit des Lebens geführt wird. Sittliche Stellungnahme zielt ja in vielen Fällen in die konkreten und sachlichen menschlichen Lebensverhältnisse, muß ihre Auswirkung in die Welt der Dinge bedenken, um alle Folgen der Entscheidung in sich aufzunehmen. Ganz besonders der Bereich der rechtlichen Verhältnisse, der seinem Wesen nach sich zum guten Teil auf gegenständlich greifbare Beziehungen richtet, kann einer kasuistischen Klärung nicht geraten. Wenn nun diese stark aufs Äußere eingestellte kasuistische Methode ihre dienende Stellung verläßt, wenn sie in Überschreitung ihrer Zuständigkeit die ganze Regel des menschlichen Handelns darbieten will, muß sie das Schwergewicht ethischer Betrachtung an die Oberfläche verlagern, so daß der Kern des Handelns, die innere Haltung zurücktritt und vernachlässigt wird. Die sittliche Forderung kleidet sich dann in eine Reihe von Vorschriften und Einzelgeboten, die zu erfüllen sind. Die allgemeine Mahnung, sie in rechter Gesinnung zu erfüllen, kann niemals genügen, da die sittliche Haltung, aus der eine äußere Handlung erwächst, immer viel umfassender sein muß, als es je in einer Einzelhandlung zum Ausdruck kommt. Die Pflicht zur Wahrhaftigkeit etwa ist viel weiter, als daß man im konkreten Einzelfall nicht lügt, und fordert auch in der augenblicklichen Situation eine viel umfassendere sittliche Stellungnahme als nur den Entschluß jetzt nicht zu lügen. Jede echte sittliche Handlung ist wohl Ausfluß sittlicher Gesinnung und muß es möglichst rein und unverfälscht sein, aber sie ist nie voller und adäquater Ausdruck der zugrunde liegenden Haltung. Und gerade auf diese Gesinnungshaltung, die in der äußeren Tat nur zum Teil in Erscheinung tritt, kommt es bei gesinnungsmäßiger Sittlichkeit hauptsächlich an. Durch noch so feine, ins einzelne durchgeführte äußerliche Normierung läßt sich folglich niemals die eigentlich geforderte sittliche Gesinnung erreichen.

Sittliche Entscheidung ist Selbstbestimmung des eigenen Ich zum Guten, das in der jeweiligen Lage seine Forderung erhebt, ist freie Selbstbindung an den gebietenden sittlichen Wert. Sie ist gerade ihres eigensten Gehaltes entleert, wenn sie nur ein Jasagen zu theoretisch vorgefällten Entscheidungen ist, die auf viele anwendbar sind und für viele gelten können. Im Gewissen erfolgt eine persönliche Auseinandersetzung mit Sinn, Forderungen und Motiven einer zu leistenden Handlung. Aus diesem persönlichsten Gewissenserlebnis muß die Entscheidung hervorgehen und dieses Gewissenserlebnis darf nicht durch fertig dargebotene Weisungen mehr oder minder ersetzt werden. Dadurch würde sie verkürzt und entpersönlicht. Es entstünde die Gefahr, daß je besondere Aufgaben des Augenblicks mit ihrem tiefer liegenden sittlichen Sinn übersehen werden, daß sich der einzelne ihrer Erfüllung und damit der inneren Auseinandersetzung mit dem ganzen in Frage stehenden Guten durch Anwendung allgemeiner Normen entzieht.

Hier liegt eine Ursache für die nicht selten beanstandete Verzerrung sittlicher Haltung bei Christen, die in der Überbetonung oder in der einseitigen Befolgung einzelner allgemein anerkannter und darum notwendig an der äußeren Handlung orientierter sittlicher Regeln gerade die entscheidende Wertlage der augenblicklichen Situation übersehen, die eben nur in persönlicher Aufnahmebereitschaft und Auseinandersetzung mit dem sittlichen Wert selbst hätte gefunden und erfüllt werden können.

Die innere Wertaneignung erreicht ihre letzte Tiefe da, wo sie im eigentlichsten Sinne personale Entscheidung ist. Personale Entscheidung im vollen Sinne gibt es nur als Entscheidung vor dem persönlichen Gott, als Entscheidung für den das menschliche Ich in Anspruch nehmenden Gott. Das im Gewissen erfaßte sittliche Gebot ist für die menschliche Person im letzten nicht die Sprache einer objektiven Ordnung oder gar eines abstrakten Gesetzes oder einer letztlich unverbindlich gedachten Allmacht oder Vorsehung. Das „Du sollst" ist vielmehr je persönliche Anrede, persönlicher Anspruch Gottes, dem der Mensch mit der Entscheidung seines Ich antworten muß. Der Handelnde leistet nicht ein Werk, das er etwa Gott darbietet. Seine Entscheidung ist ein personales Ja zu dem ihn gerade mit dieser Forderung beanspruchenden göttlichen Willen, das sich im entsprechenden Tun ausdrückt. Die Betonung dieses persönlichen Mensch-Gott-Verhältnisses in der sittlichen Forderung und in der sie aufgreifenden und ihr antwortenden menschlichen Entscheidung ist für die Feinheit und Innerlichkeit, für die Ehrlichkeit und Tiefe lebendiger Ge-

sinnungshaltung ebenso ausschlaggebend wie für die personale Unmittelbarkeit sittlichen Tuns. Dadurch wird alles sittliche Handeln einbezogen in den Bereich des innersten personalen Ich und seiner unmittelbaren Haltung und Verantwortung vor dem persönlichen Gott, dem der Mensch in seinem Gewissen sich nie entziehen kann. Eine angemessene Berücksichtigung findet dieser personale Charakter der sittlichen Entscheidung in dem Verständnis der christlichen Sittlichkeit als Nachfolge Christi. An das Vorbild des Herrn, der sein ganzes Leben im Angesicht des Vaters lebt, der in allem dem Wollen seines Vaters entspricht und der sein Werk stets durch die Hingabe an den Vater bestimmt sein läßt, wendet sich der Christ. In ihm findet er das Vorbild auch für die Unmittelbarkeit seiner Entscheidung vor dem persönlichen Gott in allen sittlichen Lagen seines Lebens. Auf diese Weise wird die Sittlichkeit vor dem Herabsinken auf die Stufe einer bloßen Zuständlichkeit bewahrt, auf der es nur mehr eine allgemeine Einstellung gibt, alles Gute und Gebotene zu tun.

In mehr psychologischer Betrachtung ist bei der Klärung der personalen Tiefe der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Handelns hinzuweisen auf die Verwurzelung jeder sittlichen Entscheidung in der Vergangenheit der Person. Oberflächliche und vor allem auf die Tat gerichtete Überlegung sieht nur den Zeitpunkt des Willensentschlusses und der Ausführung. Wohl erfolgt der Entschluß zu einer Tat im Augenblick, in einer je ganz besonderen Lebenslage mit ihren eigenen Bedingungen, Aufgaben und Forderungen. Aber der Mensch entscheidet sich als Person immer mit seiner ganzen Vergangenheit und in Hinordnung auf die Zukunft. Was den einzelnen Entscheid beeinflußt, ja ihn unter Umständen mehr oder weniger bestimmt, reicht weit zurück in das vergangene Leben, in frühere Stellungnahmen und Werthaltungen, kommt aus der Tiefe des in früheren Entscheidungen gewordenen Ich. Ebenso reicht jede Entscheidung der Gegenwart nicht nur psychologisch, sondern auch ethisch in die Zukunft. Das sittliche Tun der Gegenwart ist aus den Vorentscheidungen zu verstehen und die sittlichen Stellungnahmen der Gegenwart sind in ihrer psychologischen und ethischen Bedeutung für die Zukunft zu würdigen. Die Vorentscheidungen vollziehen sich häufig rein gesinnungsmäßig. Sie tragen in sich meist gar nicht spezifisch die sittliche Artung der Handlung, deren Wurzel sie sind. Vielmehr sind sie oft Stellungnahmen und Handlungen zum einschlägigen Objekt- und Wertbereich, die entweder für sich oder in Zusammenhang mit anderen sittlichen Handlungen erfolgen. Aber sie bedeuten Entscheidungen, die tatsächlich vielfach den Willensentschluß späterer Situationen zum Teil vorwegnehmen, vielleicht im Grunde schon festlegen. Hier liegt ein weites und wichtiges Gebiet sittlicher Gesinnungspflege. Nicht erst in der deutlichen und eigentlichen Situation einer sittlichen Forderung, nicht erst unmittelbar vor einer Entscheidung zu Tat oder Unterlassung beginnt die gesinnungsmäßige Stellungnahme zu einem sittlichen Objekt, sondern schon viel früher. Folglich richtet sich echte sittliche Erziehung und Selbsterziehung nicht bloß auf Einzelhandlungen und ihnen entsprechend gedachte Tugenden, sondern auf das diese Entscheidungen und Handlungen bedingende Ethos des ganzen in Frage stehenden Wertgebietes, auch wenn hier der Gegenstand im einzelnen sehr schwer greifbar ist. Sittlichkeit ist nicht einzelnes Tun, sondern im umfassenden Sinn Leben.

Um das Gesagte kurz zu beleuchten: Gesinnungsmäßig zum Dieb wird ein Mensch nicht erst in der Stunde des ersten Diebstahls. In vielen Fällen ist dieser Diebstahl mehr oder weniger nur Folge und Ergebnis einer Haltung, die früher durch einmalige oder wiederholte falsche Stellungnahme im Umgang mit Eigentum, vielleicht mit eigenem Besitz geformt, unter Umständen sogar festgelegt wurde.

Gesinnungsbildung fordert also die Pflege der sittlichen Verantwortung und der allseitigen Treue gegenüber den verschiedenen Wertbereichen, auch solange die Verwirklichung für die betreffende Person noch nicht eigentlich zur Frage steht. Die Rede des Herrn vom inneren Licht und vom fruchtbringenden Baum hat hier wörtliche Geltung. Die Moraltheologie trägt diesem Umstand Rechnung durch einen Sündenbegriff, der die Sünde nicht nur in der konkreten, einer sittlichen Qualifikation leichter zugänglichen Letztentscheidung sieht, sondern auch die Verwurzelung in Vorentscheidungen mit dem ganzen Ernst der Sünde wertet, selbst wenn dafür kein herkömmlicher und üblicher Maßstab in formulierten Geboten vorliegt und diese Fehlhaltung sich nicht allgemeingültig bezeichnen und benennen läßt. Die Moraltheologie wird die Berechtigung des echt und tief religiös empfundenen Gebetes anerkennen: ab occultis meis munda me. Die vorwiegend praktische Einstellung der katholischen Sittenlehre auf die Verwaltung des Bußsakramentes stellt begreif-

licherweise die faßbaren Tatbestände der menschlichen Handlungen in den Vordergrund. Wenn solche Betrachtungsweise maßgebend wird auch für die sittliche Erziehung, dann kann z. B. der Ehebruch nicht in seiner vollen sittlichen Bedeutsamkeit gewürdigt werden, der darin liegt, daß einer ein Weib ansieht um sie zu begehren, ebensowenig das Gericht über den, der zu seinem Bruder sagt: raka.

Auch der moraltheologische Tugendbegriff muß den ethischen und psychologischen Einsichten in das Wesen der sittlichen Entscheidung Rechnung tragen. Eine vorwiegend kausal-mechanisch gefaßte Habitus-Lehre, wie sie im Anschluß an die scholastischen Definitionen in der Spätzeit moraltheologischen Denkens nicht selten Platz gefunden hat, berücksichtigt nur eine Seite am Werden und Sein der Tugend, noch dazu eine recht äußerliche. In Wirklichkeit bildet sich die Tugend im bewußten und organischen Aufbau einer personal ganzheitlichen Gesinnungshaltung. Sie kann und muß daher vorhanden sein, selbst wenn das Leben nie Gelegenheit zu einer Entscheidung im ausgesprochenen Sinn des eigentlichen Tugendaktes gegeben hat. Das Ungenügen eines Tugendbegriffes im Sinn einer äußerlich und kausal verstandenen Habituslehre macht sich bei den Theologen der späteren Scholastik bemerkbar in der Behandlung der Fragen nach dem Zusammenhang der Tugend (connexus virtutum), nach dem Wesen der heroischen Tugend und zum Teil auch in der ethischen Erklärung des Martyriums. Eine psychologisch schlecht beratene Askese meint hier mit Ersatzübungen an mehr oder minder gestellten Objekten nachhelfen zu können und übersieht die Wahrheit, daß Tugendweckung, Tugenderwerb und Tugendmehrung vor allem in der Gesinnung sich vollziehen muß. Innerhalb dieses Vorganges bedeutet habituelle Gewöhnung nur ein psychologisch förderndes Teilmoment.

Eine entscheidende Probe stellt sich der Gesinnungshaltung in dem richtigen Verhältnis zwischen persönlichem Gewissen und objektiver Sittlichkeit. Geschichtlich interessant ist, daß Thomas von Aquin die grundsätzliche und volle Anerkennung der Gewissensüberzeugung als letzter und entscheidender subjektiver sittlicher Norm im Falle eines Konfliktes mit der objektiven Sittlichkeit nicht ohne alle Inkonsequenz zu lehren vermochte, obwohl seine Stellungnahme einen merklichen Fortschritt in der Entwicklung dieses Lehrpunktes darstellt.[6]) Und bis heute ist es der Theologie nicht gelungen, eine Formulierung der Anerkennung der Gewissensüberzeugung und ihres Ausgleiches mit der objektiven sittlichen Norm zu finden.

Das Gesinnungsethos kann die Suspendierung des eigenen Gewissensurteils zugunsten einer objektiv gegebenen sittlichen Norm nicht ohne Preisgabe der echten Gesinnungshaltung und damit der vollen Sittlichkeit dulden. Das ganze Problem spitzt sich darauf zu, daß die Entscheidung des Gewissens niemals in individualistischer Vereinzelung der Person gesehen werden kann, sondern stets in der gesamten Ordnung des Lebens als der eigenen Ordnung des persönlichen Seins erfaßt werden muß. Dieser Ordnungsgedanke und die daraus der Gewissensentscheidung zuteil werdende Orientierung waren für den mittelalterlichen Menschen viel selbstverständlicher gegeben als für die Menschheit der Gegenwart, die durch die individualistischen Geistesbewegungen seit Ausgang des Mittelalters gegangen ist. Aufgabe der ethischen und moraltheologischen Arbeit ist es, die berechtigten objektiven Bestimmungen aller Gewissensfunktion und ihre Grenzen zu klären und sichtbar zu machen und in diesem Sinne die auf ihr aufbauende sittliche Führung in Erziehung und Seelsorge zu inspirieren.

Wo man hingegen den Gehorsam gegen objektive und irgendwie sanktionierte Normen mehr oder minder als Ersatz für die persönliche je eigene Gewissensüberzeugung gelten läßt, schaltet man die Gesinnungshaltung zugunsten eines bloß gesetzhaften Gehorsams aus. Das ist insbesondere die Verfahrensweise einer letztlich erfolgsethischen Einstellung, die sittliche Führung, Erziehung und Bildung verwechselt mit der Erreichung einer bestimmten Tat. In der landläufigen religiös-sittlichen Unterweisung hat sich nicht wenig erfolgsethische Praxis eingeschlichen, die ein bestimmtes Einzelwerk oder die Unterlassung der Sünde manchmal auch unter Vernachlässigung der Gewissenshaltung und ihrer steten Pflege in den Vordergrund rückt.

Innerhalb der Theologie hat die starke Betonung der objektiven Norm vor der persönlich zu verantwortenden Gewissensüberzeugung eine besonders scharfe Ausprägung erfahren in den Tendenzen, die zur Ausbildung der probabilistischen

[6]) Thomas v. A., De Veritate q. 17 a. 4. Zur scholastischen Lehrentwicklung vgl. R. Hofmann, a.a.O. 123—183.

Systeme führten. Das war ein kühner, der Gedankenhaltung jener Zeit naheliegender Versuch einer sicherungsbedürftigen und sicherungsgläubigen Theologie, schwierigste Entscheidungssituationen des menschlichen Gewissens einzufangen in ein möglichst lückenloses Netz anwendbarer Regeln, im Notfall auch rein äußerer Prinzipien, die mit dem zur Entscheidung stehenden Wert gar keinen inneren Zusammenhang mehr haben. Auf diese Weise glaubte man, die sittliche Entscheidung bewahren zu können vor dem Schritt ins Wagnis, obwohl gerade das Wagnis und die Bewährung im Wagnis integrierender Bestandteil der schwierigsten sittlichen Entscheidungen ist.

Hier und in allen dargelegten Beziehungen hat die Moraltheologie die Aufgabe, die Bedingungen, Möglichkeiten und Erfordernisse zur Pflege und Erreichung eines echten und lebendigen Gesinnungsethos zu klären und der sittlichen Verkündigung darzubieten. Daß sie dabei wie bei all ihrer Arbeit die reiche Überlieferung moraltheologischen Denkens vieler Jahrhunderte in ihrem die Zeiten überdauernden Gehalt bewahrt und verwertet, ist selbstverständlich. Ebenso muß sie ihren Weg im Dienste christlicher sittlicher Gesinnung ihrer Aufgabe getreu gehen, wo es gilt, manche aus langer Tradition gewordene Blickverengung zu überwinden. Infolgedessen ergeben sich aus dem dringenden Anliegen des christlichen Gesinnungsethos wertvolle Gesichtspunkte zur Orientierung innerhalb der gegenwärtigen Neubesinnung der Moraltheologie und der in jeder Zeit notwendig werdenden Neubesinnung der christlichen sittlichen Verkündigung.

Um die Grundgestalt der Eucharistie

Von Joseph P a s c h e r , München

Ausgangsebene der Erörterung sind die von der Kirche — zuletzt in der Enzyklika „Mediator Dei" — festgelegten Grundwahrheiten über die Eucharistie: Unter den Gestalten von Brot und Wein wird das Opfer des Kreuzes dargestellt oder vergegenwärtigt (repräsentatur). Als „integrierender Teil" tritt dazu die heilige Kommunion des Priesters. Dieser bringt als Vertreter Christi, des Hauptes, Gott den Leib und das Blut Christi dar. Mit ihm vereint opfern auch die Gläubigen, jedoch in anderer, analoger Weise. Sie vermögen dies aber nur mit und durch das priesterliche Haupt, dem der Vollzug der sakramentalen Opfersymbolik allein zukommt. Ohne den geweihten Priester können die Gläubigen den Leib und das Blut des unbefleckten Lammes nicht darbringen. Der Priester seinerseits kann jedoch selbst ohne die Gläubigen Eucharistie feiern, wenn die Kirche auch eine solche missa solitaria nur in wirklichen Notfällen erlaubt. Eine Messe ohne Kommunion des Priesters wäre gültig, aber wegen der Verstümmelung durch den Verlust eines integrierenden Teiles vollkommen unerlaubt.

An diesen Zusammenhängen soll in keiner Weise gerüttelt werden, wenn nun das Gespräch über die Frage eröffnet wird: Welches ist die Grundgestalt der Eucharistie? Die Frage richtet sich auf das sichtbare sakramentale Gebilde. Dieses besteht aus gewissen Teilhandlungen, die zu dem Ganzen, das wir heilige Messe nennen, zusammentreten. Das Gespräch fragt, wie dieses Ganze in seiner Sichtbarkeit zu kennzeichnen ist. Das Problem geht also nicht um den in den Zeichen verborgenen Inhalt, die „res sacramenti", obwohl auch dafür die Frage nach dem Zeichen wichtig ist. Was diesen Zusammenhang betrifft, so soll die vorliegende Überlegung zweierlei grundsätzlich beachten: 1. Wirklichkeiten, die in der Tiefe des Zeichens enthalten sind, müssen auch irgendwie im Zeichen ausgedrückt sein. 2. Es genügt jedoch, wenn dieser Ausdruck den Inhalt nach Art eines bezeichnenden Akkordes anklingen läßt.

Da es sich um die sakramentale Symbolik handelt, sollen zur Grundgestalt keine Formelemente rechnen, die von der Kirche selbst eingeführt worden sind, obwohl sie authentische Interpretationen der Ursymbolik bedeuten können. Es soll mit anderen Worten jeder Bestandteil der Grundgestalt, ob integrierend oder nicht, im Abendmahl Christi nachweisbar sein.

Die Suche nach der „Grundgestalt" rechnet mit der Möglichkeit, daß die Teilelemente sich in ihrer Zusammensetzung zum Ganzen verschieden charakterisieren lassen und daß dann eine dieser Charakterisierungen die tragende Grundgestalt ist, ohne daß die anderen damit an Bedeutung verlören.

Der sakramentale Zeichencharakter bringt es mit sich, daß beiden Gestaltzusammenhängen eine gnadenhafte Wirklichkeit entspricht. Es ist

nicht ausgemacht, daß der Grundgestalt, die selbst primär ist, auch der primäre Inhalt entspricht. Der Sachverhalt kann vielmehr das genaue Gegenteil lehren.

Die Erörterung über die Eucharistie hat zu der Frage geführt, ob die sakramentale Gestalt die des Mahles oder die des Opfers ist. Doch taucht auch die dritte Möglichkeit auf, ob es die eines Kultobjektes sei (so sieht Paul Doncoeur das Problem in den „Etudes", Januar 1949, Mahl oder Sakramentskult). Im folgenden soll nun zunächst versucht werden, den Mahlcharakter der Eucharistie nachzuweisen. Das heißt nichts anderes als nachzuweisen, daß die Sicht der ersten Jahrhunderte den Befund richtig wiedergibt, wenn sie die heilige Messe vorwiegend als Mahl sieht und bezeichnet.

1. Das Mahl

Daß Christus seine Stiftung „am Tage, ehe er litt", im Rahmen eines Mahles vorgenommen hat, wird nicht bestritten. Aber es zeigt sich schon in den neutestamentlichen Berichten, daß nur ein Teil der Formelemente der Passahfeier in den neuen Kult herübergenommen wurde. Außerdem wurde der Vorgang um einige Züge bereichert, in denen das Ganze ohne Zweifel eine starke Umprägung erfuhr. Es sind die Worte über Brot und Wein, mit denen Christus den Jüngern beides zum Genusse reichte. Im übrigen blieb es geschichtlich zunächst bei einem Mahl, in das die neue Feier eingebettet blieb, so daß der Kelch in allem Ernste gereicht wurde, „nachdem man das Mahl genommen hatte". Als der Zusammenhang mit einem Mahle aufgegeben wurde, blieben folgende Elemente übrig: Brot, Wein und Wasser(!), eine Eulogie oder Eucharistie über das Brot und über den Wein (letzterer mit Wasser vermischt). Die Segensformeln sind schon bei Justin zu einem einzigen Gebet verschmolzen. In der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolyt, dem ältesten Text, hat die Eulogie bereits den Einsetzungsbericht mit den Herrenworten als Gegenstand von Lob und Dank angegliedert. An die Eulogie schließt sich die Austeilung des konsekrierten Brotes und Kelches an.

Wer die Elemente dieses Geschehens unbefangen im ganzen erblickt, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß diese Kultfeier noch immer die Gestalt eines Mahles hat. Die Handlung mündet in einer Speisung. Die verwendeten Dinge sind der Natur nach Speisen. In der Ausgangsfrage gesehen, wird man allerdings sagen müssen, daß die Geschichte Kultvorgänge kennt, in denen eine Speise als Gegenstand Opfer ist, und zwar mit und ohne anschließende Speisung. Für den vorliegenden Fall muß jedoch der Charakter der Eulogie beachtet werden. Von ihr hängt, wenn nicht alles täuscht, die Entscheidung ab.

Beim Abendmahl des Herrn war der Lob- oder Dankspruch ein Tischsegen über Brot und Wein, wie er nach frommer jüdischer Sitte bei jedem Essen in Brauch war. Er gehörte denn auch zum festen Zeremoniell des Passahmahles. Zunächst war der Spruch wohl nicht als ein Segnen der Speise gemeint. Aber es scheint in der Natur der Sache zu liegen, wenn seine Bedeutung allmählich zu einer Segnung hinübergleitet. Schon der Apostel Paulus scheint in der Eulogie nicht bloß ein Lob Gottes aus Anlaß des Kelches gesehen zu haben, sondern eine Segnung des Kelches: „Der

Kelch der Segnung, den wir segnen . . ." (1 Kor. 10,16). Wenn Justin von der „eucharistierten" Speise spricht (1 Apol. c. 65) und Ambrosius auf die Frage: „Willst du wissen, mit welchen Worten konsekriert wird" mit einem Bruchstück des heutigen Kanons antwortet (De sacramentis IV,5), so zeigen beide, daß sie die Eulogie als eigentliche und wirksame Segnung der Speisen betrachten. Bei Ambrosius wird überdies deutlich, daß die Worte des Herrn, die in den Segen organisch eingebaut sind, die eigentlichen Träger der Segenskraft sind. Mögen daher mit dem eucharistischen Gebet auch noch andere Bedeutungen verbunden sein, dies kann doch wohl nicht bestritten werden, daß sie die für die sakramentale Speisung erforderliche Konsekration zu Leib und Blut des Herrn schaffen, daß sie mithin Tischsegen sind. Es ist nicht zu sehen, wie man dies bestreiten könnte und weshalb man es tun sollte. In der ganzen Auseinandersetzung über die Beurteilung der Gestalt scheint sich hier der Knoten zu schürzen. Denn wenn das Hochgebet wirklich ein Tischsegen ist, dann kann die Zusammenfügung zum Ganzen als Mahl gekennzeichnet werden.

Wichtig ist es, terminologisch über den Begriff des Mahles klar zu sehen. Das Erscheinungsbild, das man im normalen Sprachbrauch „Mahl" nennt, begreift in sich nicht bloß ein Essen von Speisen, obwohl die Handlung darauf hinzielt. Die Zahl der möglichen Elemente ist groß: Nicht nur das Tischgebet, sondern auch die Tischgesänge, die Tischreden und anderes, vor allem aber die Tischgenossen sind alle in dieses mit „Mahl" bezeichnete Gebilde einbezogen. Offensichtlich haben nicht alle diese Teile gleiche Bedeutung für das Phänomen Mahl. Tischreden, die Musik, die Gebete können jedes für sich und insgesamt verschwinden, ohne daß das Mahl zerstört wird. Würde auch die Speisung völlig ausgeschaltet, so müßte doch mindestens von einer Verstümmelung gesprochen werden. Dies läßt sich so ausdrücken, daß nur die Speisung von all diesen Teilen integrierend ist. Für die Beurteilung der Eucharistie muß noch ein besonderer Fall ins Auge gefaßt werden: Sie ist ein Mahl, das wie das Passahmahl der Juden die Darstellung eines Urmahles ist. Wie die Juden zu Ostern im Kreis der Familie das im Tempel geopferte Lamm aßen zur Erinnerung an das beim Auszug aus Ägypten genossene Mahl, so begeht die Kirche ihre Eucharistie zum Gedächtnis an die „caena Domini". Um Mißverständnisse auch nicht vorübergehend aufkommen zu lassen, sei bereits hier darauf hingewiesen, daß das Gedächtnis sich andererseits auf den Tod am Kreuz erstreckt.

Ist die Eucharistie der Kirche ein Mahl, das zugleich Darstellung eines Mahles ist, so müssen auch Gesichtspunkte geltend gemacht werden dürfen, die den Erfordernissen einer Darstellung genügen. Hierhin gehört vor allem der Grundsatz freier künstlerischer Gestaltung durch die mit der Feier beauftragte Kirche. Das Prinzip der freien Gestaltung hat seine Grenzen, muß aber auch in einem gewissen Bereich anerkannt werden, sobald der darstellende Charakter der Handlung außer Zweifel steht. Hierhin gehört auch das Prinzip des Akkordes.

Der allgemeine Typus „Mahl" und der des „darstellenden Mahles" insbesondere erhält bei der Eucharistie seine nähere Bestimmung. Nicht nur daß Brot und Wein verlangt werden. Das Mahl erfordert einen Tischsegen,

der gewissen Bedingungen genügen muß und es hat hierarchische Grundstruktur, von der nicht abgesehen werden kann.

Das Herrenmahl verlangt einen Tischsegen, weil ohne ihn die Speisen, der Leib und das Blut Christi, nicht vorhanden sind. Was die Form betrifft, so ist eine Tatsache, daß es in der Geschichte der Messe kein Beispiel gibt, in dem ohne Danksagung gefeiert würde. Es hat einmal eine Eucharistie gegeben ohne den Einsetzungsbericht (Lit. von Addai und Mari, Brightmann p. 252—305). Es bleibe dahingestellt, wie dieser Fall dogmatisch zu beurteilen ist. Jedenfalls hat aber auch diese nestorianische Liturgie ihre Danksagung.

Offenbar hat man das eucharistische Tischgebet für verpflichtend gehalten. In der Weise des Vollzugs herrscht von Anfang an Freiheit. Auch heute weiß sich die Kirche darin ganz frei. Doch hält sie sich für gebunden über Brot und Wein die Herrenworte zu sprechen, da nach der herrschenden Doktrin durch die Herrenworte konsekriert wird. Die lateinische Liturgie kennt einen Notfall, in dem tatsächlich nur mit den wesentlichen Worten eine Konsekration nachgeholt wird, die durch einen „defectus" ungültig war. Dies geschieht nach Anweisung des Missale Romanum, wenn der Priester nach der Kommunion der Brotsgestalt beim Kelch merkt, daß dieser keinen Wein enthielt (De defectibus. IV. 5). Dieses von der Theorie bestätigte Verfahren benutzt also nur die Herrenworte als Tischsegen. Sie macht von der Freiheit der Gestaltung hier einen im Hinblick auf die Liturgiegeschichte sehr freien Gebrauch, zu dem sie aber ohne Zweifel berechtigt ist.

Die Kirche hat die Herrenworte in allen uns bekannten Texten, bis auf den einen eben erwähnten, in das Hochgebet eingebaut. Dies war, vom Auftrag aus gesehen, keineswegs selbstverständlich. Es erklärt sich indessen leicht, wenn man mit der herrschenden Lehre in ihnen die eigentlich konsekratorischen Worte erblickt. Denn dann gehörten sie sinnvoll in den Tischsegen. Christus selbst hat diese Verbindung so eng nicht geschaffen. Er dürfte über das Brot etwa die Worte gesprochen haben: „Gepriesen sei Jahve, unser Gott, der König der Welt, der Brot aus der Erde hervorgehen läßt! R. Amen (Strack-Billerbeck, IV. S. 621). Nehmet hin und esset: Denn das ist mein Leib (der für euch hingegeben wird)". Die letzten Worte sind nun bei uns in den Lobspruch eingebaut, und zwar in der Form eines Berichtes „qui pridie", sichtlich kompositorisch als Glied der Danksagung gedacht.

Es ist eine merkwürdiger Weise in der dogmatischen Theologie wenig beachtete Schwierigkeit, daß in diesem Zusammenhang die angeblich indikatorische Sakramentsformel überhaupt nicht über d i e s e s Brot und d i e s e n Wein gesprochen wird. Denn im Zusammenhang wird dem Vater im Himmel erzählt, daß sein Sohn d a m a l s über das d a m a l i g e Brot gesagt hat: „Das ist mein Leib". Es scheint, daß man die dogmatische These von der indikatorischen Formel nur vom dramatischen Charakter der ganzen Mahlhandlung her verständlich machen kann. Die ganze Eucharistiefeier dient der Darstellung des Urmahles. In diesem Rahmen ist das Hochgebet der Tischsegen. Im konzentriertesten Punkt dieses Segens wird nun von der heutigen Liturgie der Einsetzungsbericht noch einmal zu einem Drama im Kleinen gestaltet, bei dem der Priester durch

nachahmende Gesten eigens gehalten ist, Christus darzustellen. In diesem Kurzdrama vertritt aber nicht nur der Priester den Herrn, sondern auch das Brot jenes andere, und der „herrliche Kelch" ist geradezu der, den der Priester in der Hand hat („accipiens et hunc praeclarum calicem"). Dies ist nun zwar eine Dramatisierung späterer Zeit. Allein sie dürfte genau den Sinn treffen, in dem der Einsetzungsbericht in das Hochgebet eingesetzt ist.

Eine wichtige Forderung, die an das Hochgebet zu stellen ist, betrifft zugleich die hierarchische Grundstruktur des Mahles überhaupt. Christus hat das Abendmahl als Tischgemeinschaft des Passahmahles begangen und hat als Haupt den Tischsegen gesprochen. Es ist auch für die heilige Messe bindende und wesentliche Vorschrift, daß der geweihte Priester als das von Christus gesetzte und Christus vertretende Haupt der Mahlgemeinschaft das eucharistische Gebet spricht. Er tut dies aber nach Ausweis der einleitenden Akklamationen als Haupt und vertritt dabei, weil er die Person Christi, des Hauptes, darstellt, auch die Gläubigen. Der Tischsegen ist genau in diesem Sinne auch ihr Gebet, und sie sind in diesem wichtigen Stück der Gestalt Tischgenossen des heiligen Mahles. Es lohnt sich dies festzuhalten, da es eine große Tragweite besitzt.

Die hier zutage tretende Ordnung von Haupt und Gliedern gilt nicht notwendig für den Aufbau jeder Mahlgemeinschaft überhaupt. Für die Erfüllung des Auftrages ist es jedoch wesentlich, daß einer aus der Gemeinschaft kraft der ihm aus der Priesterweihe eigenen inneren Prägung, „in der Person Christi, des Hauptes", steht. Die Kirche bevorzugt im allgemeinen jene Art der Feier, „bei der die Einheit des mystischen Leibes am Altare deutlicher offenbar wird" (Mediator Dei, Ausg. Herder, S. 103). Trotzdem gilt wieder die Freiheit der Gestaltung: Gültigkeit und Erlaubtheit der Eucharistiefeier werden nicht berührt, wenn die Zahl der Teilnehmer sinkt. Indessen ist die Feier ohne jeden Teilnehmer außer im Notfall unerlaubt (can. 813). Ebensowenig werden Gültigkeit und Erlaubtheit davon abhängig gemacht, daß die Teilnehmer kommunizieren. Gefordert ist lediglich die Kommunion des Priesters, aber auch diese nur als integrierender Teil. Damit ist nun allerdings die Kommunion und die Mitfeier der Gläubigen nicht auf den Rang einer verdeutlichenden Ausschmückung herabgedrückt, durch die der Gemeinschaftsbezug besser zum Ausdruck kommt. Die Gläubigen sind vielmehr wirklich Tischgenossen. Ihre Kommunion ist, wenn sie kommunizieren, Teil der eigentlichen sakramentalen Gestalt, wenn auch nicht integrierender.

Von hier aus läßt sich auch über die Frage des „Mahles brüderlicher Gemeinschaft" Klarheit gewinnen. Wenn das Mahl auch meist als Gemeinschaftsgeschehen in Erscheinen tritt, ja, man kann sagen eine gewisse Neigung zur Vergesellschaftung besitzt, so ist doch nicht einfach „caena" und convivium" gleichzusetzen. In der Eucharistiefeier ist die missa solitaria auf jeden Fall ein Mahl. Da aber die Tischgenossen fehlen, ist sie, was die teilnehmenden Personen anlangt, im sichtbaren Vollzug kein „Mahl brüderlicher Gemeinschaft". In etwa ist sie es aber auch so noch, nur in einer anderen Weise. Denn die Darstellung schlägt den Gemeinschaftsakkord deutlich an: Der Priester ist auch hier in der Rolle des Hauptes, die ihm Christus verliehen hat, und das „eine Brot" hat die

Gemeinschaftssymbolik von 1 Kor 10, 17. „Brüderliche Gemeinschaft" ist auch personal im Zeichen der Handlung dargestellt, wenn sich mitfeiernde Christen dem Priester verbinden, besonders in der vollen Form des Vollzuges, wenn diese Teilnehmer auch kommunizieren. Wird einmal anerkannt, daß der Kanon Tischgebet der Versammelten ist, dann ist auch die ganze heilige Messe ihrer sichtbaren Gestalt nach ein „Mahl brüderlicher Gemeinschaft", was immer sie auch sonst noch bedeuten mag.

Es ist der hochbedeutsamen Enzyklika „Mediator Dei" nicht erspart geblieben, daß sie in diesem wichtigen Punkt mißdeutet wurde. Sie bekämpft die offenbar irgendwo aufgetretene Lehre, die Kommunion der Gläubigen sei unbedingt zur Gültigkeit oder Erlaubtheit der Eucharistie erforderlich. In diesem Zusammenhang erklärt sie: „Es ist im Irrtum, wer — um es als unbedingte Notwendigkeit hinzustellen, daß die Gläubigen zusammen mit dem Priester das eucharistische Mahl empfangen — spitzfindig behauptet, es handle sich hier nicht nur um ein Opfer, sondern um ein Opfer und zugleich ein Mahl brüderlicher Gemeinschaft" (Ausg. Herder S. 95). Die einfachsten Regeln der Textinterpretation lassen erkennen, daß in diesem Wortlaut nicht der Satz: „es handle sich . . ." als Irrtum und Spitzfindigkeit hingestellt wird, sondern die Argumentation. Allerdings muß der bekämpfte Gegner mit seiner Behauptung auch einen falschen Sinn verbinden, wenn anders er mit seiner Argumentation ernst genommen werden will. Die oben dargelegte Lehre vom Mahl und seinem Typus des Brudermahles läßt keine solche Beweisführung zu.

Abschließend sei noch einmal darauf hingewiesen, daß die Charakterisierung als Mahl nicht bloß von der Kommunion gilt, sondern von der ganzen heiligen Messe, und daß es sich dabei nur um die heilige Gestalt handelt, daß dagegen von der „res sacramenti", dem bezeichneten Inhalt, abgesehen wird. Die entscheidende Frage scheint zu sein, ob das eucharistische Gebet als Tischsegen anzuerkennen ist. Was die Unentbehrlichkeit der Teile betrifft, so muß der Tischsegen unbedingt gesprochen werden, und zwar durch den Priester als das von Christus gesetzte und ihn darstellende Haupt. Die Speisung dagegen bildet einen Teil der Handlung, und zwar so, daß das Fehlen der Gläubigen-Kommunion die Integrität des Ganzen nicht berührt, aber das Fehlen der Priesterkommunion die Handlung verstümmelt, ohne indessen den Mahlcharakter völlig aufzuheben, da ja wenigstens das Tischgebet über die Speisen gesprochen ist. Schließlich muß eine unbefangene Würdigung im Auge haben, daß ein darstellendes Mahl wie die Eucharistie auch noch andere Wirklichkeiten zum Darstellungsgegenstande haben kann. Damit aber stehen wir unmittelbar vor der Frage seines Opfercharakters.

2. Das Opfer

Ein Opfer sieht die alte Kirche schon sehr früh nachweisbar im Vollzug des Herrenmahles. Die Didache berichtet von der sonntäglichen Eucharistiefeier der Christen und mahnt zum Sündenbekenntnis, „damit euer Opfer rein sei". Der gleichzeitige Hinweis auf die Bergpredigt (Mt 5.23.24) scheint zu zeigen, daß an das Bringen der Gaben gedacht wird. So nennt auch Cyprian die Oblation der Gläubigen „sacrificium" (De opere et eleemosyna 15). Doch dürfte in diesem Bringen der Gaben nicht der letzte

Grund dafür liegen, daß man in der Kirche mit einer so überraschenden Selbstverständlichkeit das Mahl des Herrn auch als Opfer sieht. Worin man den Opfercharakter erblickt, dies ist Gegenstand eines, wie es scheint, im Augenblick sehr lohnenden und fruchtbaren Gespräches.

Hier soll nun der Versuch gemacht werden, die Erklärung vom Abendmahl Christi her zu geben. Denn wenn dies gelänge, wäre die Lösung sicherlich am gründlichsten. (Ich greife dabei auf die Ausführungen zurück, die ich in meiner „Eucharistia" gemacht habe und fühle mich zur Weiterführung dankbar angeregt durch zwei Besprechungen: P. Schur, s. Rez. in „Paulus", 1948. Heft 3 und J. A. Jungmann, in „Stimmen der Zeit", 1948/49, Heft 4).

Von jeher hat die Theologie zur Begründung des Opfercharakters der Eucharistie mit Recht auf die Herrenworte verwiesen, in denen gesagt wird, der Leib werde „für euch" gegeben (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24) und der Kelch werde „für viele" (Mk 14, 24; Mt 26, 28) oder „für euch" (Lk 22, 28) „vergossen" bzw. „ausgegossen". Es will jedoch scheinen, als kranke die gesamte Auslegung dieser Texte an einem Mangel, der lange Zeit die genauere Interpretation des Abendmahls verhinderte. Ohne Zweifel bedeutete es einen großen Fortschritt, als man lernte, den biblischen Bericht zu den rabbinischen Angaben über das Passahmahl in Beziehung zu setzen. Allein gerade in der hier interessierenden Hinsicht scheint man sich nicht entschließen zu können, die naheliegenden Folgerungen zu ziehen. Das P a s s a h m a h l hatte nach dem zweiten Buche Moses zugleich als O p f e r zu gelten. Das Blut des Lammes an den Türpfosten war Opferblut. Zur Zeit Christi wurde das Lamm am Nachmittag im Tempel geopfert. Dabei wurde das Blut wie auch sonst bei Opfern in Schalen aufgefangen und dann am Altare ausgegossen. Der Leib des Opfertieres galt jedenfalls auch als hingegeben, also geopfert. Der Leib wird für das abendliche Passahmahl zurückerstattet. Doch wurden auch von ihm die Opferteile (Fett, Fettschwanz, Nieren und Fettanhäufung an der Leber) zurückbehalten und auf dem Altar verbrannt. Doch ist zu bemerken, daß das ganze Opfer nicht als Sündopfer betrachtet wurde.

Im Lichte dieser Vorgänge, die den Teilnehmern ohne Zweifel wohlbekannt waren, muß man wie sie die Worte Jesu hören; besonders bezeichnend sind dabei die Worte zum Kelch. Das „für euch ausgegossen" mußte geradezu notwendig von den Hörern Christi im Hinblick auf den Tempelritus verstanden werden. Auch dort war der entscheidende Akt nicht das Ausfließen des Blutes aus dem Opfertier, sondern das Ausgießen am Altar. So begreift man weit einfacher die Ausdrucksweise bei Lukas und Paulus, die von einem Ausgießen des Kelches sprechen, was wenigstens bei Lukas der unmittelbare Wortlaut ausspricht.

Ist dies richtig gesehen, so mußten die Jünger ihren Meister im Hinblick auf den Tempelritus etwa so verstehen, wie wenn er sagte: „Dies ist mein Leib, der w a h r e Leib, der für euch gegeben wird" und: „Dies ist der w a h r e Kelch, der meines Blutes, der für euch ausgegossen wird". Hier und jetzt ist das w a h r e Passah-Opfer, und dabei ist mein Leib der Opferleib, mein Blut das Opferblut.

Die durch ihre Präzision ausgezeichnete Rezension im „Paulus" macht dagegen das Bedenken geltend, daß Christus nun aber doch keine Aus-

gießung des Kelches vollziehe. Dies ist jedoch ohne Belang, weil der Herr das realistische Geschehen des Tempels offensichtlich ganz in darstellende Symbole bringt. Diese Dramatik verlangt nach dem Gestaltgesetz des Akkordes keine Ausführung ins einzelne. Ja, man kann sogar sagen, daß der Wegfall eines direkten Opfergestus besonders sinnvoll ist, weil dadurch das starke Bedenken beseitigt wird, als sei die Eucharistie ein erstes, das Kreuz aber ein zweites Opfer Christi.

Stimmt die Deutung der Herrenworte, wie wir sie hier geben, dann hatte die Doppelgestalt von Brot und Wein bereits im Abendmahl die Aufgabe, auf den Opferritus hinzuweisen, aber nicht auf den Akt der Tötung, sondern auf die Hingabe des Getöteten im Opferritus. Wir haben dann ein wohlbegründetes Recht, in der Trennung von Brot und Wein zusammen mit den Herrenworten ein Opfersymbol zu erblicken, das seine rituelle Ausdruckskraft dem Passahritus oder, wenn man lieber will, dem Opferritus im Tempel überhaupt entnimmt.

Nunmehr ist auch der Kreuzestod Christi in den Bereich der Überlegungen einzubeziehen. Tatsächlich hat bereits die Heilige Schrift den Tod des Herrn als Passah-Opfer des Neuen Bundes betrachtet: „Unser Passah ist geschlachtet worden, Christus" (1 Kor 5, 7), und die römische Liturgie hat dieses Wort für ihre Osterpräfation verwendet, indem sie als besonderen Grund „herrlicher praedicatio" rühmt, daß an diesem Tage „pascha nostrum immolatus est Christus". Es war in der Tat unvermeidlich, auch die Herrenworte auf diesen realistischen Vorgang zu beziehen. Die Ausdruckskraft, die das Abendmahl vom Passah-Ritus entleiht, wird zum symbolischen Hinweis auf den Kreuzestod Christi verwendet. Dadurch kommt es zu der Übersetzung „vergießen" und zur futurischen Ausdrucksweise von Vulgata und Liturgie. Tatsächlich ist dieses Blut im Kelch ja jenes gleiche, das am Kreuze vergossen wird. Dort fällt denn auch „Vergießen" und „ausgießen" zusammen.

Zusammenfassend darf man schließen:

Christus hat durch seine Worte den Gestalten in ihrer Trennung eine vom Tempelritus her genommene Opfersymbolik verliehen, in der er seinen eigenen späteren Tod versinnbildete und so als Opfer charakterisierte. Diese Symbolik ist in die Eucharistiefeier der Kirche übergegangen. Der Genuß der Speisen geht nicht in die Opfersymbolik ein. Daraus folgt, daß die Kommunion zur Konstituierung des Opfers nicht notwendig ist. Darstellerisch betrachtet, ist die Kommunion vielmehr Gnadenfolge des Opfers, d. h. Auferstehung.

Wir sind demnach berechtigt, bereits im Abendmahl Christi eine Darstellung des Kreuzestodes zu erblicken. (Wir gehen anderswo dem Typus dieser dramatischen Darstellung nach. Form und Formwandel sakramentaler Feier. Münster/W. 1949). Beim Abendmahl wird keine sichtbare Person als symbolischer Darsteller des Gekreuzigten herangezogen. Diese Aufgabe übernehmen vielmehr ganz die Gestalten von Brot und Wein und die dazu gesprochenen Worte. Man möchte dies ein Symboldrama nennen, weil keine Personen in der Handlung eine darstellende Aufgabe haben.

Fragt man nach der personalen Rolle Christi, so ist er natürlich der präsidierende Hausvater des Mahles. Als solcher spricht er, wie wir sahen, vor allem das Tischgebet. Welche Stellung hat er nun aber hinsichtlich des Opferdramas? Er ist derjenige, der die Symbole in Gang setzt. In Ausübung dieser Funktion spricht er insbesondere die Wandlungsworte mit ihren für das Opfer charakteristischen Zusätzen.

Christus betet also den Tischsegen. Mit Bezug darauf wird nun neuerdings stark beachtet, daß dieser die Gestalt einer Danksagung hat und daß ihm so irgendwie eine Verwandtschaft zum Opfer innewohnt. Jungmann möchte auf Grund dieser Tatsache in dem eucharistischen Gebet die eigentliche Opfersymbolik erblicken. Daß damit keine Kopie eines Opfervorganges gegeben ist, kann nicht gegen ihn eingewandt werden. Er beruft sich mit Recht auf den Grundsatz, den wir „Prinzip des Akkordes" nennen möchten. Von diesem naturgemäß sehr dehnbaren Grundsatz aus könnte in der Danksagung sogar der Opfertod Christi versinnbildet sein. Es dürfte aber in den obigen Ausführungen deutlich geworden sein, daß Christus für diese Symbolik die Gestalten in ihrer Trennung vorgesehen hat. Die Lösung Jungmanns würde ohne die Gestaltentrennung etwas allzu einfach scheinen. Denn die Kirche braucht auch sonst vielfach eucharistische Gebete, und zwar wo eine Opfersymbolik nicht beabsichtigt ist, sondern bloß eine Segnung und allenfalls eine Weihe an Gott. Nun liegt diese Weihe zwar in der Richtung auf ein Opfer. Aber eine solche Weite des Opferbegriffes dürfte doch für die Lehre vom Meßopfer nicht genügen. Man müßte mindestens auch im Zeichen eine Integrierung zum Opfer im eigentlichen Sinne erwarten. Hierfür kommt aber doch wohl wieder nur die Gestaltentrennung in Frage.

Mit Recht betont Jungmann sehr stark, daß die heilige Messe auch Opfer der Kirche ist, und legt darauf besonderes Gewicht, wenn er die Opfersymbolik des eucharistischen Gebetes betont. Daß die Eucharistie Opfer der Kirche ist, kann man nicht bezweifeln. Es muß dabei aber besonders vorsichtig formuliert werden, um die Verdoppelung des Opfers zu verhüten. Denn die heilige Messe ist auch Opfer Jesu Christi, und beides zusammen ist nur ein Kult-Akt. Es fragt sich, ob diese Einheit gewahrt werden kann. Es scheint, ja.

Gehen wir, um das zu begründen, wieder auf das Abendmahl zurück. Der Herr stellt sein Kreuzesopfer rein symbolisch dar, so daß er nicht durch einen persönlichen Darsteller als der Gekreuzigte in das Zeichen eingeht. Indem er aber mit dem Tischsegen zugleich die Weihe der Gaben an Gott vornimmt, fügt er dem reinen Symboldrama seine eigene Person als den sich darbietenden Hohenpriester hinzu. Danksagung und Symboldrama treten zu einer einzigen Dramatik zusammen.

Der Komplex der Gestaltentrennung ist ein in sich selbständiges Symboldrama vom Tode Christi, das lediglich jemanden braucht, der es agiert. Beim Abendmahl ist es Christus, der diese Aufgabe hat. Die Art, wie er es tut (mit einer Danksagung), ist kein Zufall. Er wählt diese Form, um sich darin als den Opfernden zu offenbaren. So wird auch das Agieren der Symbolik selbst Symbol, in dem das Moment der Weihe an Gott oder der Hingabe ausgedrückt wird.

Der Herr hat den Tischsegen als Haupt der Mahlgemeinschaft gebetet. Man wird daher dieses gleiche Gebet auch unter der Rücksicht seiner Opfersymbolik als Gemeinschaftsgebet anzusehen haben. Das heißt aber weiter, daß der Herr als personales Haupt in das darstellende Opferdrama eingeht. Stimmt das, so haben wir hier bereits das Opfer der Kirche. Beim Übergang in die apostolische Zeit übernahm der Geweihte die Aufgabe der Darstellung Christi als des Hauptes. Der Priester hat die Rolle Christi als Vorsteher des Mahles und spricht als solcher den Tischsegen im Namen des Volkes. Den Tod Christi am Kreuz agiert er rein im Symbol, in dem der Herr nicht personal vorkommt, sondern nur unter dinglichen Gestalten. Aber es begibt sich genau dasselbe wie beim Abendmahl. Das Tischgebet, das der Priester im Namen des Volkes spricht, ist als Danksagung gleichzeitig Hingabesymbol. Mit diesem stellt der Priester die Hingabe von Leib und Blut des Herrn dar. Er ist Christusdarsteller, und zwar in der Rolle Christi, des Hauptes der Kirche. So wird zugleich das Subjekt des Kreuzesopfers und des Meßopfers dramatisch zum Ausdruck gebracht.

In dieser Symbolik steht nur der Priester „in persona Christi tamquam capitis". Haupt der Gemeinschaft ist er nur, weil er zuerst Vertreter Christi ist. Er hat also beim Opfer nicht etwa die entscheidende Hauptstellung durch eine Art von Delegation seitens der Gläubigen.

3. Mahl und Opfersymbolik in gegenseitigem Verhältnis

Das Ergebnis der Untersuchung war, daß die heilige Messe im sichtbaren Zeichen beides ist: Mahl und Opfer, und zwar Opfer Christi und der Kirche. Frühere Auseinandersetzung hat zu dem Problem geführt, ob die beiden Sichten gleichberechtigt sind oder ob eine von ihnen den Vorrang habe. Um die ganze Fragestellung nicht zu verwirren, muß man sich einig darüber sein, daß es nicht um die „res sacramenti" geht, sondern nur um das Zeichen. So faßt es Jungmann mit Recht in seinem Artikel „Um die Grundgestalt der Meßfeier" auf (St. d. Z. 1949, Heft 4). Mehr soll es jedenfalls nicht sagen, wenn das dort besprochene Buch kritisch befragt wird, „ob es notwendig, ja richtig sei, im äußeren Hergang der Meßfeier die Mahlsymbolik als die entscheidende und grundlegende zu betrachten" (S. 311). Es soll auch darüber Einverständnis herrschen, daß die Erörterung den Formbestand zugrunde legt, der sich schon im Abendmahl Christi nachweisen läßt. Man könnte etwa eine einfache Liturgie wie die des Hippolyt zugrunde legen, obwohl das eucharistische Gebet dort bereits sekundäre Elemente aufgenommen hat, wie das Gebet um den Heiligen Geist. Das wäre ein Vollzug, bei dem der Priester über Brot und Wein (letzterer mit Wasser vermischt) die Danksagung spricht, in die als Punkt der Danksagung der Einsetzungsbericht aufgenommen ist, worauf die heilige Speise zum Genuß dargeboten wird. Für die Lehre vom Inhalt des Sakramentes ist diese Frage ohne Bedeutung. Es geht lediglich um eine sachgerechte Analyse des ursprünglichen Zeichens.

Es wäre verwunderlich, wenn jemand bestreiten wollte, daß die Mahlgemeinschaft deutlicher ist als die Opfersymbolik. Wer, vor das Erscheinungsbild der Eucharistie gestellt, aufgefordert wird, den Opfercharakter darzutun, hat doch wohl ohne Zweifel die schwierigere Aufgabe. Nicht

umsonst hat die erste christliche Zeit zwar den Opfercharakter anerkannt, aber doch im allgemeinen lieber vom Herrenmahl gesprochen. Wenn man aber von der „Grundgestalt" spricht, so besagt dies nicht oder doch nicht allein etwas über die Deutlichkeit der Symbolik. Es will vielmehr zum Ausdruck bringen, daß die eine Sicht des Zeichens den tragenden Grund des ganzen Dramas abgibt, während die andere sozusagen in diese schon vorausgesetzte Grundgestalt eingetragen wird. Ein Mahl ist leicht Symbol der Liebe überhaupt. Wird in diesem Bild jedoch das Brautpaar in den Mittelpunkt gestellt, so erhält es die Symbolik der ehelichen Liebe.

Ich habe in der Einleitung zu meiner „Eucharistia" die Gestalt des Mahles als die tragende, die primäre und als die Grundgestalt bezeichnet. Ich hätte Bedenken getragen, sie auch die „Entscheidende" zu nennen. Ausdrücklich wurde dort (S. 23) gesagt, das Mahl sei „gestaltmäßig" das Primäre. Es geht somit nicht um die Frage, ob das Opfer oder die Communio religiös das entscheidende Gewicht habe. In dieser Hinsicht gebührt dem Opfer der unbedingte Vorrang. Ebenso sicher ist, daß das Opfer Christi ontologisch der primäre Urgrund der Communio ist. Es handelt sich vielmehr um das symbolische Gebilde, um die „Gestalt", in der Opfer und Communio zur Vergegenwärtigung kommen. In dem heiligen Darstellungsmittel, so soll gesagt werden, ist die Opfersymbolik in eine vorgegebene Mahlsymbolik eingetragen. Man könnte sagen, die Eucharistie ist eine Agape des Leibes und Blutes Christi, in die bewußt die das Opfer bezeichnende Symbolik eingezeichnet ist. Es hieße doch wohl die Dinge in unmöglicher Weise auf den Kopf stellen, wenn man die heilige Messe in ihrer Kerngestalt primär als Opfer betrachten wollte, das durch die bewußt gewählte Form der Opfergabe und durch das als Tischsegen deutbare Opfergebet auch sekundär ein Mahl sei. Unmöglicher noch scheint es zu sein, wenn man erklärt, das eucharistische Gebet habe überhaupt nur den Charakter des konsekratorischen Opfergebetes und eine Art Mahlcharakter komme überhaupt erst dazu, weil Christus den Genuß der Opfergaben gewollt habe. Ich möchte um keinen Preis mißverstanden werden: Das eucharistische Gebet mit seinen Gesamtvorgängen ist wirklich Opfersymbol und bezeichnet wirksam als res sacramenti das Opfer Christi und der Kirche. Dafür bedeutet die Speisung nur einen integrierenden Bestandteil. Ich wende mich nur gegen jene Theologen, die diese Sicht vereinseitigen und nicht wahrhaben wollen, daß die Gesamtgestalt der Eucharistie nicht als Mahl gesehen werden könnte. Überdies glaube ich allerdings in rein gestaltmäßiger Analyse die Mahlform als Grundgestalt ansprechen zu sollen.

Es ist nicht zu sehen, daß irgendwelche dogmatischen Bedenken gegen solche Aufstellungen geltend gemacht werden können. Dagegen scheinen sie eine gewisse theologische Fruchtbarkeit zu besitzen. Gerade der Mahlcharakter gibt der Eucharistie die bekannte Einheitssymbolik, ja einheitsstiftende Gnadenkraft. Dies wird kein Theologe für die heilige Kommunion bestreiten. Übergreift nun aber die Mahlgestalt das Ganze, so wirkt sie sich auch auf den Tischsegen aus, und da dieser zugleich „actio" (Opferhandlung) ist, auch auf die Einheit des Opfernden. Dies ist für eine theologische Aufhellung des Mitopferns der Gläubigen bedeutungsvoll. Sie können die eigentliche Opfersymbolik nicht vollziehen. Das steht fest.

Insofern können sie nicht wie der geweihte Priester im Sinne eines „äußeren Priestertums“ (Catechismus Romanus) opfern. Sie können nur mitopfern kraft einer Verbindung mit dem geweihten Priester. Ihr Opfern kann nicht im eigentlichen Opfersymbol auftreten. Denn dieses bedeutete äußeres Priestertum. Wohl aber kann die Verbindung mit dem Priester im Zeichen auftreten. Ist nun das Ganze ein Mahl, dann ist die hier feiernde Gemeinschaft von vorneherein Mahlgemeinschaft und trägt als solche eine Einheitssymbolik. Diese könnte als sakramentales Symbol angesprochen werden, das die Gläubigen mit dem Priester verbindet, und so ein Verbundensein mit dem äußeren Opfern des Geweihten bewirken (vgl. „Eucharistia“ S. 69—76). Die Enzyklika „Mediator Dei“ geht diesen Weg nicht. Aber dies heißt nicht, daß sie ihn verbietet.

Was die Tischgemeinschaft unter dem Priester, der „in der Person Christi“ steht, als Zeichen bedeutet, läßt sich unschwer sagen: Sie bezeichnet den mystischen Leib Christi, die Kirche, und bringt so wirksam zum Ausdruck, daß die Eucharistie auch Opfer der Kirche ist, wie Jungmann mit Recht betont.

Die Formpflicht bei der Kirchlichen Eheschließung

VON KLAUS MÖRSDORF, MÜNCHEN

Durch Motu proprio Papst Pius' XII. vom 1. August 1948[1]) ist die erste Änderung an dem Text des Codex Iuris Canonici erfolgt. Die Änderung betrifft die Formpflicht bei der kirchlichen Eheschließung. Mit Wirkung vom 1. Januar 1949 wurde c. 1099 § 2, 2. Satz: „item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili aetate in haeresi vel schismate vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint“ außer Kraft gesetzt. Damit ist die bisherige Befreiung von der Formpflicht für jene in der katholischen Kirche Getauften entfallen, die von Nichtkatholiken abstammen und von früher Jugend an nichtkatholisch erzogen oder ohne jede religiöse Erziehung herangewachsen sind. Diese Änderung steht im Zusammenhang mit dem durch Motu proprio vom 12. März 1949[2]) verkündeten Eherecht für die Ostkirche (= IMO), das in Übereinstimmung mit c. 1099 § 1 n. 1 die in der katholischen Kirche Getauften und die aus Häresie oder Schisma zur katholischen Kirche Bekehrten der kanonischen Formpflicht unterwirft, auch wenn diese oder jene später von der katholischen Kirche abgefallen sind (IMO can. 90 § 1); diese Anordnung gilt seit dem 2. Mai 1949. Hierdurch ist der Kreis der formpflichten Personen einheitlich für die ganze Kirche festgelegt. Die Formpflicht wird nunmehr in endgültiger Weise begründet entweder durch die Taufe in der katholischen Kirche oder durch die Bekehrung zur katholischen Kirche.

Die Feststellung des Taufempfanges in der katholischen Kirche wird im allgemeinen keine Schwierigkeiten bereiten, aber es gibt Grenzfälle, die es erforderlich machen, den rechtlichen Begriff des Baptizatus in Ecclesia catholica näher zu bestimmen. Von der Glaubenslehre her gesehen, gibt es nur eine Taufe. Durch den

[1]) AAS 40 (1948) 305s.
[2]) AAS 41 (1949) 89—119.

gültigen Empfang der Wassertaufe wird der Mensch zur Person in der Kirche Jesu Christi und erhält damit alle Rechte und Pflichten eines Christen (c. 87). Es macht dabei keinen Unterschied, von wem die Taufe gespendet worden ist; auch die Taufspendung durch einen häretischen oder schismatischen Religionsdiener hat die Wirkung, daß der Getaufte Person in der Kirche Jesu Christi wird. Diese im sakramentalen Gottesgeschehen liegende Wirkung kann nicht aufgehoben werden, weder durch die Willensmacht des Getauften noch durch die kirchliche Autorität. In diesem Sinne gilt der Satz: Semel christianus semper christianus! Wie es nur eine Taufe, so gibt es auch nur eine Kirche Jesu Christi, und diese eine Kirche ist die Katholische Kirche. Es unterliegen daher grundsätzlich alle Getauften ohne Unterschied der hoheitlichen Gewalt der Kirche,[3]) wenigstens in dem Sinne, daß sie der obersten Hirtengewalt des Papstes unterworfen sind.

Die historische Entwicklung hat es mit sich gebracht, daß man von christlichen „Kirchen" spricht. Die kirchliche Amtssprache gebraucht den Ausdruck Ecclesia, soweit damit kirchliche Teilgemeinschaften bezeichnet werden, bloß für die mit dem Papst verbundenen Gemeinschaften, näherhin für die Lateinische Kirche und die sog. unierten orientalischen Kultgemeinschaften, die unter der Bezeichnung Ostkirche zusammengefaßt werden. Diese kirchlichen Gemeinschaften heißen auch katholische Kultgemeinschaften (ritus catholici). Eine christliche Gemeinschaft, die nicht mit dem Papste verbunden ist, heißt secta, gewöhnlich mit dem näheren Zusatz haeretica seu schismatica. Secta will sagen, daß es sich um einen abgeschnittenen Zweig der einen Kirche handelt, näherhin um eine Gemeinschaft, die keine rechtmäßige Darstellung der Kirche ist, weil ihr die Verbundenheit mit dem Papste fehlt. Der Papst ist das die kirchliche Einheit in sichtbarer Weise gewährleistende Prinzip: Wo der Papst ist, da ist die Kirche.

Die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft bestimmt sich, abgesehen von der Möglichkeit eines Übertrittes, nach dem Taufempfang; denn die Taufe vermittelt nicht allein das Personwerden in der Kirche, sondern gibt zugleich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten christlichen Gemeinschaft. Daraus ergeben sich bedeutsame Folgen für die rechtliche Stellung der einzelnen Christen in der Kirche. Jeder gültig Getaufte ist und bleibt Person in der katholischen Kirche, d. h. er besitzt unverlierbar die kirchliche Rechtsfähigkeit (sog. konstitutionelle Gliedschaft). In der Ausübung der Rechtsfähigkeit steht aber dem, der einer Sekte angehört, ein Hindernis im Wege; er ist zwar der hoheitlichen Gewalt der Kirche unterworfen, kann aber, weil ihm die Verbindung mit der kirchlichen Einheit abgeht, die aktiven Befähigungen der Kirchengliedschaft grundsätzlich nicht ausüben. Er ist in der tätigen Ordnung nicht aktives, sondern passives Glied der Kirche, zwar nicht in jeder Hinsicht, aber doch grundsätzlich.

Die Bindung an die hoheitliche Gewalt der Kirche, die alle Getauften in gleicher Weise trifft, ist durch gütige Nachsicht der Kirche in zwei dem Eherecht zugehörigen Bestimmungen auf die Baptizati in Ecclesia catholica eingeschränkt. Die Ausnahmen betreffen das Ehehindernis der Kultusverschiedenheit (c. 1070 § 1)[4]) und die Formpflicht bei der kirchlichen Eheschließung (c. 1099 § 1 n. 1); sie wollen verhüten, daß Eheschließungen „nichtkatholischer" Christen, die diese unter sich oder mit Nichtchristen ohne Beachtung der kirchlichen Eheschließungsform eingehen, im kirchlichen Bereich der Nichtigkeit anheimfallen. Ecclesia catholica steht hier im

[3]) Vgl. hierzu Tridentinum sess. VII de baptismo can. 8 und 14; Denzinger 864, 870.

[4]) Dazu sei bemerkt, daß IMO can. 60 § 1 die Einschränkung des CIC nicht übernommen hat; in der Ostkirche besteht demnach das Hindernis der Kultusverschiedenheit (wie vor dem CIC auch in der Lateinischen Kirche) bei jeder Eheschließung zwischen einer getauften und einer nichtgetauften Person.

Gegensatz zu secta und bezeichnet die Gesamtheit der kirchlichen Gemeinschaften, die durch den Papst zur kirchlichen Einheit verbunden sind. Wer getauft worden ist, um Angehöriger einer solchen Gemeinschaft zu werden, ist Baptizatus in Ecclesia catholica. Das Kennzeichen hierfür kann nicht in dem äußeren Hergang des Taufgeschehens gesucht werden, weil dieser, soweit gültig getauft wird, im wesentlichen überall derselbe ist, sondern allein in der Absicht des Empfängers und des Spenders der Taufe. Die beiderseitige Absicht wird in der Regel dieselbe sein; es ist aber möglich, daß der Spender eine andere Absicht hat als der Empfänger, und es fragt sich dann, welcher Absicht der Vorrang einzuräumen ist. Grundsätzlich ist daran festzuhalten, daß jede rechtmäßige Taufspendung durch einen katholischen Geistlichen als Taufe in der katholischen Kirche zu betrachten ist, einerlei ob der katholischen Taufe eine katholische Erziehung nachgefolgt ist oder nicht. Wenn sich Zweifel hinsichtlich der Rechtmäßigkeit einer katholischen Taufspendung einstellen, ist die Rechtmäßigkeit so lange zu vermuten, bis das Gegenteil bewiesen ist. Dagegen ist es bei der Taufspendung durch einen katholischen Laien nicht ohne weiteres selbstverständlich, daß dieser für die katholische Kirche taufen will. Ein Laie kann rechtmäßig nur in Notfällen taufen und man wird annehmen müssen, daß er den Täufling nur dann der katholischen Kirche zuführen will, wenn der Wille des Täuflings oder dessen Eltern dem nicht entgegenstehen. Andererseits ist es durchaus möglich, daß auch ein nichtkatholischer Christ und selbst ein Nichtchrist die Absicht haben, einen Täufling der katholischen Kirche zuführen zu wollen. Es bestehen hier bedeutsame Unterschiede zwischen der Taufe eines Erwachsenen und der Taufe eines Kindes.

Im Sinne des Taufrechtes gilt als erwachsen, wer den Gebrauch der Vernunft besitzt; ein solcher darf nur mit seinem Wissen und Willen und nach gehöriger Unterrichtung getauft werden (c. 772 § 1). In der Frage, ob ein Erwachsener in oder außerhalb der katholischen Kirche getauft worden ist, ergeben sich in der Regel keine Schwierigkeiten, da der Erwachsene sich die Taufe von einem Religionsdiener erbitten wird, dessen Gemeinschaft er kraft seiner freien Willensentscheidung angehören will. In dem Angehen eines Religionsdieners liegt in jedem Falle ein äußeres Bekenntnis zu der betreffenden Religionsgemeinschaft. Daher gilt ein Erwachsener, der sich von einem katholischen Geistlichen taufen läßt, auch dann als in der katholischen Kirche getauft, wenn er seinem inneren Willen nach nicht katholisch getauft werden wollte. Wird die Taufe aber von einer Person (z. B. Arzt) erbeten, die nicht Repräsentant einer Religionsgemeinschaft ist, so liegt in dem Angehen einer solchen Person nicht schon ein äußeres Bekenntnis zu der betreffenden Religionsgemeinschaft; es kann daher nicht das Bekenntnis oder der Wille des Täufers, sondern allein der innere Wille des Täuflings maßgebend sein. Ein Erwachsener, der das Taufverlangen nicht mehr äußern kann, darf nur bedingt getauft werden (c. 772 § 3); geschieht dies durch einen katholischen Geistlichen, so gilt der Erwachsene als in der katholischen Kirche getauft, sofern er sich nach seiner Genesung nicht dagegen erklärt hat. Dasselbe darf angenommen werden, wenn ein katholischer Laie die Taufe rechtmäßig in einem Notfalle gespendet hat; bei der Taufe durch einen nichtkatholischen Christen oder einen Nichtchristen allerdings bloß dann, wenn dieser den Willen hatte, den Täufling der katholischen Kirche zuzuführen.

Bei der Taufe eines Kindes ist in der Regel der Elternwille entscheidend. Mit Rücksicht darauf, daß ein Kind immer gültig und unter bestimmten Voraussetzungen auch erlaubt, ohne oder sogar gegen den Willen der Eltern oder Elternstellvertreter getauft werden kann, kommt der Absicht des Taufspenders zuweilen

der Vorrang zu. Bei einem Kinde, das von katholischen Eltern oder wenigstens von einem katholischen Elternteil abstammt, wird vermutet, daß die Eltern ihrer Pflicht gemäß die katholische Taufe des Kindes wollen. Es ist deshalb nicht erforderlich, daß das Taufverlangen der Eltern ausdrücklich geäußert wird. Ein solches Kind kann, wenn die katholische Erziehung gesichert erscheint, in erlaubter Weise katholisch getauft werden, auch wenn ein Elternteil ausdrücklich widersprochen hat. Wird das Kind von einem katholischen Geistlichen oder von einem katholischen Laien getauft, so liegt eindeutig Taufe in der katholischen Kirche vor; dies gilt selbst bei der Taufe seitens eines nichtkatholischen Laien, wenn dieser die Absicht hatte, das Kind der katholischen Kirche zuzuführen. Wurde der Elternwille auf katholische Taufe des Kindes ausdrücklich geäußert, so ist selbst die Taufe durch einen nichtkatholischen Religionsdiener als Taufe in der katholischen Kirche zu bewerten, wenn es sich um eine Taufspendung in Lebensgefahr handelt oder wenn die nichtkatholische Taufe auf einem Versehen oder auf arglistiger Täuschung beruhte.

Bei einem Kind, das von Nichtchristen, von nichtkatholischen Christen oder von abgefallenen, irrgläubig oder abtrünnig gewordenen Katholiken abstammt, ist die Vermutung für den katholischen Taufwillen nicht gegeben (vgl. cc. 750/751). Ein solches Kind darf nur in Lebensgefahr ohne oder auch gegen den Willen der Eltern katholisch getauft werden; ist dies rechtmäßig geschehen, so ist das Kind in der katholischen Kirche getauft. Außerhalb von Lebensgefahr ist gefordert, daß wenigstens ein Elternteil der katholischen Taufe zustimmt; fehlt diese Zustimmung, so kann das Kind nicht als in der katholischen Kirche getauft gelten, selbst dann nicht, wenn ein katholischer Geistlicher die Taufe in unerlaubter Weise gespendet hat. Wenn jedoch Eltern, Großeltern oder andere Pflegeberechtigte fehlen, das Pflegerecht verloren haben oder in keiner Weise ausüben können, so ist die Absicht des Taufspenders allein entscheidend; in diesem Falle kann eine katholische Taufspendung selbst von einem nichtkatholischen Christen oder einem Nichtchristen rechtswirksam vollzogen werden. Es sei hierzu bemerkt, daß der Heilige Vater in dem Motu proprio vom 1. August 1948 die gewissenhafte Einhaltung der in cc. 750/751 gegebenen Vorschriften fordert.

Wer nicht in der katholischen Kirche getauft worden ist, wird formpflichtig, wenn er sich zur katholischen Kirche bekehrt hat. Je nach dem Alter vollzieht sich die Bekehrung in verschiedener Weise. Volljährige und geschlechtsreife Minderjährige können kirchlichen Tatstrafen unterliegen und werden bei ihrer Bekehrung zur katholischen Kirche wie Gebannte behandelt. Ihre Versöhnung mit der Kirche geschieht dadurch, daß sie nach formeller Abschwörung vorsichtshalber von dem Bann losgesprechen werden. Damit steht die Bekehrung in beweiskräftiger Form fest. Anders liegen die Dinge bei Kindern und Minderjährigen, die das Alter der Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben. Diese werden, weil sie von keinen Tatstrafen betroffen sind (c. 2230), ohne Lossprechung vom Bann zur katholischen Kirchengemeinschaft zugelassen. Eine liturgische Form ist hierfür nicht vorgesehen. Soweit es sich um Minderjährige mit ausreichender geistiger Reife handelt, kann die Ablegung des Glaubensbekenntnisses gefordert und daraufhin die Zulassung zur Gemeinschaft der Gläubigen ausgesprochen werden. Wird diese Form beobachtet, so steht die Bekehrung ebenso eindeutig fest wie im Falle der Lossprechung. Die Bekehrung von Kindern vollzieht sich dadurch, daß sie am katholischen Religionsunterricht und am katholischen Gottesdienst teilnehmen und so in das kirchliche Gemeinschaftsleben hineinwachsen. Die Bekehrung darf als vollendet betrachtet werden, wenn das Kind zur ersten heiligen Kommunion zugelassen worden ist.

Wer durch Taufempfang in der katholischen Kirche oder durch Bekehrung zur katholischen Kirche formpflichtig geworden ist, bleibt formpflichtig, auch wenn er später von der katholischen Kirche abfällt; es ist dabei unerheblich, ob er sich im Zuge eines Glaubensabfalles einer anderen christlichen oder nichtchristlichen Religionsgemeinschaft anschließt oder einen solchen Anschluß nicht mehr sucht. Mit dieser Regelung ist in der Frage der Formpflicht eine erfreuliche Rechtssicherheit erzielt worden, die sich allerdings erst in einigen Jahrzehnten voll auswirken kann, weil die bis zum 31. 12. 1948 stattgehabten Eheschließungen nach dem bisherigen Recht zu beurteilen sind.

Religiöse Volkskunde und Seelsorge

Von Friedrich Zoepfl, Dillingen

I. Begriff, Aufgabe, Quellen der religiösen Volkskunde

Das Wort V. läßt sich bis in die Frühzeit des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen (erstmals belegt 1812). Für das aufgeklärte, aber auch für das romantische und das feudalistische Denken von damals war „Volk" jener Teil der staatlichen oder nationalen Gemeinschaft, der nicht durch höhere Schulen, kaum durch eine Volksschule gegangen war, infolgedessen an der gehobenen Kultur keinen Anteil hatte, sondern ganz in der Arbeit für Haus, Feld, Stall, Werkstatt aufging, jener Teil, der nicht so sehr aus dem Verstand lebte als aus dem Unbewußten, der noch nicht zur Selbständigkeit persönlicher Lebensführung erwacht war, sondern mit und aus der Gemeinschaft, der Überlieferung, der Sitte lebte, der dem Naturhaften noch näher stand als der Mensch der höheren Gesellschaft, mit einem Wort der einfache Mann, das sog. gemeine Volk. Mit dem in Boden, Überlieferung, Gemeinschaft verwurzelten Menschen, nicht mit dem Intellektuellen, dem Einzelgänger, dem Allerweltsmenschen hat es die V. auch heute zu tun.

Ihre Aufgabe sieht sie allgemein darin, Lebensweise, Mundart, Kunst, Sitte, Glauben des einfachen Menschen zu erforschen, vom äußerlich Erfaßbaren auf seine geistig-seelische Richtung zu schließen. So viele Ähnlichkeiten die Schicht der einfachen Leute in den verschiedenen Ländern aufweist, das „Volk" einer jeden sprachlich zusammengehörigen Gemeinschaft hat doch stets seine Besonderheiten, die begründet sind in Bluterbe, Bodenbeschaffenheit, Klima, Arbeit, geschichtlichen Schicksalen. Es hat, um mit Jahn zu reden, jedes Volk sein Sosein, sein Volkstum. Deutsches Volkstum ist ein anderes als slawisches oder romanisches. Die deutsche V. sieht demgemäß ihr Ziel darin, von Brauchtum, Sachschöpfungen, geistigen Gütern des deutschen Volkes aus Eigenart und Eigenwerte der deutschen Volkheit zu ergründen, um so die eigenartig deutschen Kräfte für das Volksleben in Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen. Sie kann sich, will sie zu einem umfassenden Wesensbild deutschen Volkstums gelangen, nicht auf die bäuerliche Schicht beschränken, die ja sicher alte und eigene Art am treuesten bewahrt hat. Sie muß auch andere Gemeinschaftsgruppen, Handwerker, Kleinstädter, Arbeiter, Adel in ihre Untersuchung einbeziehen. Denn einerseits hat sich in man-

chen dieser Schichten, namentlich beim Adel, sehr zähe altes volkhaftes Erbgut erhalten, anderseits kommen in diesen Schichten Kräfte zur Entfaltung, die im Bauernstand durch äußere Verhältnisse niedergehalten waren. Auch auf die landschaftlichen Sonderbildungen volkhaften Lebens hat die deutsche V. weithin Rücksicht zu nehmen.

Mit Recht wurde schon darauf hingewiesen (so von W.-E. Peuckert), daß alles Volkstum letztlich ins Metaphysische ziele; V. könne daher das Religiöse bei ihrer Betrachtung niemals ausschließen. Gleichwohl hat sich von der allgemeinen V. ein Zweig abgesondert, der sich mit dem Frömmigkeitsleben des Volkes im besonderen befaßt. Man pflegt diesen Teil der V. nach dem Vorschlag von Paul Drews (1901) als religiöse Volkskunde zu bezeichnen. Auf sie sieht sich die Seelsorgewissenschaft in erster Linie angewiesen. Auch die religiöse oder wie wir vielleicht treffender sagen würden, die kirchliche V. hat es nicht mit dem Einzelchristen zu tun, schon gar nicht mit dem religiösen Heros, der religiös schöpferischen Persönlichkeit oder mit dem, der abseits von Gemeinschaft und Führung seinen Weg zu Gott sucht. Sie richtet ihren Blick auf die Gesamtheit, wie sie auf den Ruf der Kirchenglocken hört, die Kirchenbänke füllt, die Beichtstühle aufsucht, in Prozessionen sich einreiht. Es geht ihr nicht um das reine Wort Gottes, nicht um die dogmatische Wahrheit, sondern um das, was an religiösen Anschauungen im Volk lebt, ob diese vorchristlichem Erbe entstammen oder christliches Überlieferungsgut sind oder von irgendwoher einmal an das Volk herangetragen wurden; denn schließlich hat im Herzen des Volkes alles eine gewisse Umformung durchgemacht, auch die christliche Verkündigung. Es geht der kirchlichen V. weiter um das volkliche Frömmigkeitsleben, um die sichtbaren Formen seiner Gottesverehrung, um sein religiöses Brauchtum, sein sittliches Verhalten, seine Stellung zu Kirche, Klerus, zu andersgläubigen Bewegungen. Im einzelnen lassen sich die Aufgaben der r. V. folgendermaßen aufgliedern:

1. Die r. V. hat zu sammeln und zu beschreiben, was heute an religiösen Meinungen, Bräuchen, Ordnungen, Sachgütern im Volke vorhanden ist.

2. Sie hat die noch lebendigen religiösen Anschauungen und Werte auf ihren Ursprung und ihre Wandlungen zu untersuchen, untergegangenes religiöses Volksgut aufzuspüren, insbesondere der geschichtlichen Wechselwirkung zwischen Kirche und Volk, dem gegenseitigen Geben und Empfangen nachzugehen, hierbei auch der Stellung der Kirche zur Frömmigkeit des Volkes ein Augenmerk zu schenken.

3. Sie hat das heute vielfach nicht mehr verstandene und verständliche Brauchtum auf seinen ursprünglichen Sinn zu untersuchen und es zu deuten.

4. Sie hat endlich die Grundgesetze volkhaften Frömmigkeitslebens herauszuarbeiten, sich also um eine Psychologie der Volksfrömmigkeit zu bemühen, wobei natürlich jeweils die Sonderart eines Volkes, schließlich auch die der einzelnen sozialen oder landschaftlichen Gruppen ihre Berücksichtigung und Erklärung finden muß.

Für ihre Arbeit, besonders für den geschichtlichen Teil stehen der r. V. reiche und vielartige Quellen zur Verfügung. Wir können sie in zwei Hauptgruppen zerlegen: Äußerungen über oder an das Volk und Äußerungen des Volkes selbst. Zur ersten Hauptgruppe sind zu rechnen: be-

hördliche Visitationsprotokolle, Diözesan- und Dekanatsberichte, Predigten, Zeitungen, Zeitschriften, Volkskalender, Landschafts- und Volksschilderungen, Reiseberichte, Lebenserinnerungen, Tagebücher; kirchliche und staatliche Verordnungen, Synodaldekrete, Rechtsbücher, Diözesanblätter, Gerichtsprotokolle, Bußbücher, Beichtspiegel; liturgische Kalendarien, Agenden, Ritualien, Missalien, Prozessionalien, Pfarrbücher, Bruderschaftsbücher; Chroniken, Legendarien, Mirakelbücher; der Lesestoff des Volkes; Gebet- und Gesangbücher, Gebetszettel, Andachtsbildchen. Die letztgenannten Quellen greifen teilweise schon in die zweite Hauptgruppe hinein, in die Äußerungen und Schöpfungen des Volkes selbst. Hier lassen sich enger zusammenfassen: sprachliche Quellen, zu denen wir die Mundart des Volkes rechnen, seine Gebete, Verwünschungen, Flüche, Segnungen, Gruß- und Abschiedsformeln, die Sprichwörter, Witzworte, Rätsel, Wetterregeln, die Haus-, Grabkreuz- und Geräteinschriften, die Lieder, besonders die Wallfahrtslieder, Sagen, Legenden, Weistümer, Zunftbücher, Stiftungsbriefe, Testamente; eine weitere Untergruppe bilden die gegenständlichen Schöpfungen des Volkes wie Votivtafeln, Weihegaben, Fahnen, Vortragstangen, Reliquiarien, Bildstöcke, Feldkreuze, Friedhöfe, Kapellen und Kirchen mit Einzelheiten ihrer Ausstattung, und schließlich zählt zur zweiten Hauptgruppe der weite Bereich des Brauchtums, mit dem der Jahresablauf und das ganze Leben des Volkes umsponnen ist.

II. Religiöse Volkskunde und Seelsorge im geschichtlichen Ablauf

Als Wissenschaft ist die r. V., wie die V. überhaupt, neueren Ursprungs. Gleichwohl hat die kirchliche Seelenführung den religiösen Äußerungen des Volkes zu allen Zeiten Beachtung geschenkt und sich auch grundsätzlich mit dem Lebensrecht des Volkhaften innerhalb der kirchlichen Ordnung auseinandergesetzt. Die Geschichte der religiösen Volkskunde im Bereich der katholischen Kirche ist erst noch zu schreiben. Hier genügt es, die Grundlinien aufzuzeigen.

Das Christentum ist nicht im Schoße des Volkes entstanden. Es kam von oben her, als Botschaft Gottes und als Grundgesetz eines höheren Lebens. Stets hat es auch seine übernatürliche Herkunft und dementsprechend seine Unabhängigkeit von Volkes Wille und Meinung betont, stets auch das Recht auf die religiöse und sittliche Führung des Volkes in Anspruch genommen. Und tatsächlich hat das Christentum im Mittelalter das Leben des Volkes bis in seine Wesenstiefen hinein gestaltet. Nichtsdestoweniger hat die Kirche dem Volkhaften, das man als Teil der natürlichen Schöpfung ja in die Erlösung durch Christus einbezogen wußte, ein Daseinsrecht eingeräumt, ihm sogar die Tore des Gotteshauses weit aufgetan. Es ist genug bekannt, wie trotz Austilgung offenkundigen Heidenwerks vieles an volkstümlichen Vorstellungen und Bräuchen aus der vorchristlichen Zeit in die Lebensordnung des Mittelalters eingezogen ist und sich dort, oft nur notdürftig verchristlicht, ein Heimatrecht erworben hat. In Heiligen- und Jenseitsvorstellungen, in liturgischen Einzelheiten bei Firmung, Priester- und Eheweihe, in Benediktionen und Bittgängen lebt bis auf den heutigen Tag Germanisches in der Kirche weiter. Je mehr das deutsche Volk in die Kirche hineinwuchs, je häufiger es aus seinen eigenen Reihen Söhne den kirchlichen Ämtern zuführte, je

mehr es Gotteshäuser baute und Pfründen stiftete, je mehr es, namentlich in den Städten, ein Mitbestimmungsrecht innerhalb der kirchlichen Sphäre erlangte, desto kräftiger wurde der volkliche Einschlag im kirchlichen Leben. Franziskus hat das Laientum geradezu aufgerufen zum kirchlichen Aktivismus. Gerade das, was das kirchliche Leben des Mittelalters so gemütsreich erscheinen läßt — Krippe, Kindleinwiegen, Opfergang an Dreikönig, Palmeselprozession, Auferstehungsfeier, Himmelfahrts- und Pfingstbräuche, Fronleichnamsumgang, Kräuterweihe, Passions- und Osterspiele, Volksgesang u. v. a. —, ist volkhaft durchblutet. Das mittelalterliche Volk hat vor allem den Heiligen Blut und Leben eingehaucht, sie mit den ihm selbst teuren Zügen ausgestattet, ihnen einen bestimmten Wirkungs- und Hilfsbereich zugewiesen und ihren Kult mitgestaltet; selbst der Christus des mittelalterlichen Glaubens hat volkliche Züge (z. B. Herrgott in der Rast). Der Klerus hat dieses volkliche Mitgestalten im sakralen Raum nicht bloß geduldet, er ist dem Volklichen weit entgegengekommen. Er hat an Ostern von der Kanzel aus den Leuten ein heiteres, bisweilen sogar sehr saftiges Märlein erzählt, in das religiöse Spiel, das als Anhängsel der Liturgie betrachtet wurde, possenhafte Szenen eingeschaltet, er hat zu Pfingsten (in Straßburg, Freiburg) den „Roraffen" sein Unwesen treiben lassen, er hat im Reliquienkult, in den Benediktionen volkhaft-magischen Vorstellungen; oftmals weit nachgegeben. Überhaupt ist nicht alles, was vom Volke her in die Kirche Eingang fand, einer religiösen Aufwärtsentwicklung, einer Veredlung des Religiösen förderlich gewesen. Die oft geradezu krasse Verdinglichung der Heilsgüter, die Vermenschlichung der Gottesidee, das Gestrüpp abergläubischer Vorstellungen und Handlungen, der Hexen- und Teufelswahn und noch manches andere, was uns am mittelalterlichen Kirchenwesen als Einbruch des allzu Irdischen in die geistige Sphäre erscheint, geht auf den volkhaften Ansturm zurück, dem sich Klerus und Kirchenleitung oft nicht rechtzeitig und nicht entschieden genug entzogen. Die mittelalterliche Kirche hat die Volksfrömmigkeit freilich auch überwacht und sich laufend Rechenschaft darüber gegeben, ob diese und jene Äußerung volkhafter Frömmigkeit der kirchlichen Glaubenslehre und Lebensnorm noch gemäß sei. In Predigten, etwa bei Berthold v. Regensburg, in Pönitentialien, Pastoralanweisungen, theologischen Summen, in Einzelabhandlungen (De praeceptis decalogi, De superstitionibus) hat die Auseinandersetzung der mittelalterlichen Theologie mit der Volksfrömmigkeit einen Ausdruck gefunden. So zweckbestimmt und einseitig diese Auseinandersetzung ist, die r. V. des Mittelalters erhält durch sie wertvolle Bereicherung.

Mehr aus der theologischen Sphäre rückte die Betrachtung des Volkhaften im Zeitalter der Renaissance. Der Humanismus hat zwar die Scheidewand zwischen der intellektuellen Oberschicht und der bäuerlich-handwerklichen Unterschicht aufgerichtet. Aber die Entfernung vom Volk hat den Humanisten wieder neugierig gegen die Volkswelt gemacht; das Vorbild der antiken Völkerkunde und ein durch Antikenstudium und den Dünkel des italienischen Humanismus geweckten Nationalempfinden haben gleichfalls den Blick des deutschen Humanisten auf sein Volk gelenkt. So kommt es, daß wir dem an sich volksfremden Humanismus gelungene Darstellungen volklichen Lebens verdanken. Nicht zuletzt

waren es Geistliche, die sich literarisch mit dem Volksleben befaßten, so der westfälische Kartäuser Werner Rolewinck, der weitgereiste Ulmer Dominikaner Felix Fabri, der Deutschordenspriester Johannes Böhm aus Aub.

Mit der Reformation brach über die lebensvolle Verbindung von Volk und Kirche die Krise herein. Luther selbst war zwar ein Mann des Volkes, wußte wie selten einer aus dem Empfinden des Volkes zu reden und zu dichten. Allein grundsätzlich hat er und hat noch mehr seine theologische Gefolgschaft das Volkhafte aus dem kirchlichen Leben ausgeschaltet. Für die Reformatoren war das Christentum in der Form des Neuen Testaments eine für alle Zeiten abgeschlossene, nicht mehr entwicklungsfähige, in jedem Betracht unantastbare Wesenheit. Was sich im kirchlichen Leben nicht Buchstabe für Buchstabe am Neuen Testament ausweisen konnte, erschien als frevler Eingriff in Christi Werk und mußte mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden. Unter dieses reformatorische Verdammungsurteil fiel alles, was das Volk aus eigenem Vermögen zur Bereicherung des Gottesdienstes beigetragen hatte. Die Gottesverehrung wurde ihres volklichen Einschlags grundsätzlich und drastisch beraubt.

Die reformatorischen Angriffe auf das Volkhafte zwangen die katholischen Theologen, Berechtigung und Ausmaß des volklichen Anteils erneut zu erörtern. Im Tridentinum wurde autoritativ die Grenzabsteckung vorgenommen, das kirchliche Leben strenger der bischöflichen Oberaufsicht unterstellt, die Liturgie normiert, dem Aberglauben die Türe gewiesen, dem Volklichen aber gleichwohl Spielraum gelassen.

Das in der Prüfung des Glaubenskampfes geläuterte, im Tridentinum neu gekräftigte katholische Bewußtsein hielt sich freilich nicht lange innerhalb der zu Trient gezogenen Grenzen. Im Vollgefühl der wiedergewonnenen Kraft, im Kampf um verlorene Posten und verlorene Seelen, im Jubel neuer Siege erfüllte das Barock das gottesdienstliche Leben wiederum mit höchstem Glanz. Und wiederum nahm das Volk daran lebendigsten Anteil. In der Ausstattung der Gotteshäuser, im Prunk der kirchlichen Feiern, in dem bereicherten Schatz der Gebete, Lieder, Bräuche ist der Einschlag des Volkes, aber auch die Rücksicht auf das Volk unverkennbar. Und wiederum ist der Klerus mit dem Volk ein Herz und eine Seele. Die führenden Kräfte im kirchlichen Leben, Jesuiten und Kapuziner, kamen dem Volk aufs weiteste entgegen. In Abraham a S. Clara steht geradezu das Volk selbst auf der Kanzel. Freilich drang mit der notwendigen Anlehnung der kirchlichen Restauration an die südlichen Länder etwas viel Romanisches in das deutsche Frömmigkeitsleben ein.

Auf die Gefahren, die aus einer allzu starken Rücksichtnahme auf das Volkliche für eine Religion des Geistes erwachsen konnten, wies nachdrucksamst der Rationalismus hin, den die Überschwenglichkeit barocken Gefühlsrausches auf den Plan rief. Und er rechnete der Kirche vor, daß ihm vieles an ihr als Wiedererwachen einer barbarischen Vergangenheit vorkomme. Als rückständig, abergläubisch, heidnisch verurteilte die Aufklärung gerade das, was das Volk an religiösen Sinnbildern und Werten geschaffen hatte oder was es aus dem Christentum gemacht hatte. Ein Teil des Klerus ward eines Sinnes mit der Aufklärung

und drang auf eine Frömmigkeit, die sich in Geist und Ausdruck vor dem geläuterten Menschenverstand rechtfertigen und so auch die Brücke für eine Wiedervereinigung der Konfessionen bilden konnte, die ja ein Hauptanliegen der Aufklärung war. So vieles nun die aufgeklärte Kirchenreform an volkhaftem Wachstum unterband, an volkhaften Werten vernichtete, ein Gutes hatte sie doch: man beschäftigte sich eingehend mit dem volklichen Brauchtum, und überraschende Aufschlüsse findet die historische Volkskunde in den Pastoralanweisungen, Hirtenbriefen, Pfarrbeschreibungen, Predigten, Broschüren, Zeitschriften der Aufklärungszeit (z. B. im Journal von und für Deutschland).

Die Aufklärung erreichte ihr Ziel, die Rationalisierung des religiösen Lebens nicht oder doch nicht ganz. Es stand ihr nicht nur der bedächtige Sinn des Volkes im Weg, das sich sein seelisches Eigentum nicht von jedem superklugen Zeitungsschreiber und selbstherrlichen Landrichter antasten ließ. Es kam auch in der Bildungsschicht eine Strömung empor, die volkhaftes Wesen durchaus nicht so verabscheuenswert hielt wie der Rationalismus, die im Gegenteil hinter den Gestaltungen des Volksgeistes eigenwüchsige und darum lebensberechtigte Werte des Gemütes, der unverbildeten Phantasie, der ewig gesunden Natur entdeckte. Hatte sich die Schäferdichtung des 18. Jhrh. in Sehnsucht nach Befreiung aus ödem Regelzwang dem ländlichen Leben zugewandt und in empfindsamen Tönen das Bauerntum und seine Frömmigkeit besungen, hatte das mit Klopstock einsetzende nationale Hochgefühl im Volk einen Hort deutscher Art erkannt, so sah die Romantik, für die auf diesem Gebiet maßgebend Herder spricht, im Volkhaften den Wurzelgrund echter Dichtung, wesenhafter Lebenserfahrung, ursprünglicher Frömmigkeit, „das welterlösende Prinzip“ (F. L. Graf Stolberg), und mit zarter Innigkeit umfingen die Romantiker das volkhafte Gestalten, auch im Bereich der Frömmigkeit, und suchten, wie Görres, Brentano u. a., das in Volkssagen, Volkslegenden und Volksliedern geborgene Volksgut durch sorgfältiges Sammeln kommenden Geschlechtern zu erhalten. Mit liebevollem Verständnis haben auch Geistliche wie der Volksschriftsteller und Pädagoge Ägidius Jais oder der gefeierte Wiener Domprediger Johann Emanuel Veith dem Volke die Augen für die in seinem Brauchtum beschlossenen Werte geöffnet. Und mit Genugtuung sieht man, wie verschiedene pastoraltheologische Werke des späten 18. und 19. Jahrhunderts (Sailer, Einsiedel, Buohler) volkhaftes Empfinden zur Grundvoraussetzung einer erfolgreichen Seelsorge machen.

Unter dem Zwang einer sieghaft heraufziehenden Intellektualisierung wandte sich aber im Lauf des 19. Jhrh. auch auf katholischer Seite die Theologie stärker vom Volkhaften weg und richtete sich an der zeitgenössischen Philosophie aus; keine andere Aufgabe schien für sie zu bestehen als die, gegenüber den jeweils herrschenden philosophischen oder naturwissenschaftlichen Systemen Daseinsrecht und Sinn des Christentums zu erweisen. Aber auch im Volke wurde von der zunehmenden Verstädterung, Bevölkerungsvermischung, Industrialisierung und Mechanisierung, von der anschwellenden Vergnügungssucht das kirchliche Vätererbe aufgesogen; das Brauchtum bröckelte ab; was blieb, war vielfach nur mehr Versteinerung, die verständnislos angeschaut, wenn nicht gar als letztes Überbleibsel einer großväterlichen Zeit belächelt wurde.

Ganz freilich ist dem Klerus und dem Volk der Sinn für den Gehalt des väterlichen Brauchtums, für das heilige Recht des Volkstums auch im 20. Jhrh. nicht entschwunden. Und als sich das deutsche Volk nach dem 1. Weltkrieg in einem verengerten und verarmten Lebensraum neu einrichten mußte, erinnerte es sich wieder der vergessenen und verachteten Eigenwerte; die Jugend vor allem entdeckte wieder den tieferen Sinn im religiösen Brauchtum und begann das Vätererbe in neuem Geist zu beleben. Der katholische Klerus, der ja stets neu aus dem Volk hervorwächst und daher eng mit dem Volk verbunden ist, darf das Verdienst in Anspruch nehmen, verständnisvoll an der Wiedererweckung des Brauchtums mitgearbeitet zu haben, und das nicht erst seit 1918. Joseph Schlicht, der wackere altbayerische Benefiziat, hat schon im letzten Viertel des 19. Jhrh. seine köstlichen Volksschilderungen veröffentlicht. Christian Frank hat seit 1899 die volkskundliche Forschung ins Volk selbst hineingetragen. J. Weigert, R. Hindringer, G. Schreiber, L. A. Veit, A. Stonner sind einige unter den vielen katholischen Theologen, die sich in der Gegenwart der Sammlung und Deutung der volklichen Frömmigkeitswerte gewidmet haben. Eine kräftige Stütze fand die volkskundliche Forschung wie die volkhafte Frömmigkeit selbst im deutschen Episkopat, der in wiederholten Kundgebungen dem Klerus Pflege, Förderung, Erforschung des volklichen Brauchtums ans Herz legte.

Demgegenüber hat sich die protestantische Theologie, wie Pastor A. Jobst 1938 klagt, über Gebühr lange vom volklichen Leben ferngehalten, die Orthodoxie grundsätzlich, weil sie eine Gefährdung des reinen Gotteswortes befürchtete, der Pietismus aus individualistischer Einstellung, die Aufklärung des 18. und der Liberalismus des 19. Jhrh. im Glauben an die Alleinzuständigkeit des Rationalen auch im Bereich des Religiösen. Wohl ist die Romantik auch an der protestantischen Theologie nicht eindruckslos vorübergegangen, aber sich und damit eine Höherbewertung des Volkstümlichen durchzusetzen war ihr versagt. Erst Paul Drews hat 1901 in einem programmatischen Aufruf in der Monatsschrift für die kirchliche Praxis N. F. 1, 1—8 die Theologenwelt aufgerüttelt und eine stärkere Bewegung für religiöse Volkskunde innerhalb der protestantischen Kirche ausgelöst. Nach A. Jobst, der neben Werner Peuckert die volkskundliche Bewegung des kirchlichen Protestantismus führt, findet die religiöse Volkskunde bei der Kirchenleitung auch heute noch nicht die Beachtung, die sie beanspruchen darf [1]).

III. Bedeutung der religiösen Volkskunde für die Seelsorge

Unter den katholischen Theologen der Gegenwart gibt es wohl keine Meinungsverschiedenheit über die Bedeutung, die der r. V. im Aufgabenkreis der Theologie zukommt. Es kann hier außer Ansatz bleiben, welchen Nutzen Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Kirchen-, Rechts-, Liturgiegeschichte, Hagiographie, Heortologie aus der V. und den Quellen, die sie erschließt, schöpfen. Nur ihre Bedeutung für die praktische

[1]) Eine Schrifttums-Auswahl folgt im nächsten Heft.

Theologie soll hier gewürdigt werden. Sie bemißt sich nach dem Wert des Volkhaften für das kirchliche Leben und nach der Aufgabe, die der Seelsorge gestellt ist.

Die katholische Theologie hat sich niemals die reformatorische Meinung zu eigen gemacht, daß der Mensch mit dem Sündenfall der Ureltern ein wurzelhaft verderbtes Wesen geworden sei, unfähig, aus sich Gott zu erkennen und ihm zu dienen. Sie hat es mit Paulus gehalten, der in jeglichem Menschen, auch im Heiden, das Licht einer naturgegebenen Gotteserkenntnis und sittlichen Wegweisung leuchten sah. Sie ist der Meinung, daß religiöses Leben nicht allein von oben, d. h. von der Seelenführung gemacht wird, sondern daß sich Gott je und je auch in den Kleinen mächtig erweist, daß der schlichte Mann des Volkes dem irrationalen Wesensgrund oft aufgeschlossener ist als der Studierte, daß einfache Frauen eine ungeahnte Glut religiösen Glaubens zu entfalten vermögen, daß selbst Kinder der christlichen Gemeinschaft einzigartige Kräfte zutragen können. Sie weiß und anerkennt es dankbar, daß gerade vom Volke das sog. profane Leben, die Arbeit in Feld und Werkstatt, das familiäre und gemeindliche Wesen, das Kranksein und Sterben, Haus und Landschaft im Geiste der Frömmigkeit gestaltet worden ist. Sie weiß ferner, welch starke Macht das religiöse Brauchtum auf das Volk ausübte und noch ausübt, daß im Brauchtum der Mensch ungezwungen ins Gottesreich hineinwächst, daß das Brauchtum als ein beinahe naturhaftes Band die kommenden und gehenden Geschlechter und die verschiedenartigsten Menschen eines Ortes, eines Bistums, eines ganzen Landes zu einer lebensvollen Gemeinschaft zusammenschließt. Sie kennt die zwingende Gewalt, die von echter volkhafter Kunst ausgeht. Sie weiß, daß erst der volkhafte Anteil dem gottesdienstlichen Geschehen Frische, Farbe, Lebendigkeit, Heimatlichkeit verleiht. Die katholische Kirche möchte um keinen Preis eine Beamtenoligarchie sein, die das Volk weit von sich und ihren Rechten hält, mit W. H. Riehl überzeugt von der Wahrheit, daß die Kirche schwach wird, sobald sie sich dem Volksleben entfremdet. Lieber zuviel des Volkhaften als zuwenig! Von dieser grundsätzlichen Einstellung her ergibt sich ohne weiteres die Bedeutung jener Wissenschaft, die die Äußerungen volkhaften Frömmigkeitslebens beobachtet, sammelt und deutet, der r. V.

Ihre Bedeutung tritt doppelt gewichtig ans Licht, wenn wir vom Seelsorgedienst her die Frage nach ihrem Wert stellen. Die Seelsorge hat die Aufgabe, den Menschen heimisch zu machen im Gottesreich und umgekehrt das Reich Gottes zu erwecken im Menschen. Nicht im „Menschen an sich", sondern im Menschen hier und heute, im Menschen, wie er am Pfluge ächzt, an Esse und Schreibpult werkt, im Menschen der Zeit, die gerade abläuft. Will der Seelsorger seine Aufgabe meistern, dann genügt es nicht, mit physiologischer und dogmatischer Anthropologie einigermaßen vertraut zu sein. Es gilt, den wirklichen Menschen zu kennen, den Menschen in seinen Umweltsbedingungen, den Bauern, den Arbeiter, den Tiroler, den Westfalen, den Menschen nach seinem sittlichen Erbe, seiner religiösen Veranlagung, seinem überkommenen religiösen Besitz, nach seiner religiösen Aufnahmefähigkeit, nach den Hindernissen, die der Entfaltung seines religiösen und sittlichen Erbgutes im Weg stehen. Der

Seelsorger muß wissen, wie weit das Volk in der Regel den dogmatischen Gedankengängen folgt, was es in Kopf und Herz gewöhnlich aus dem religiösen Lehrgut macht, welche Seiten des Religiösen ihm besonders liegen, welche Irrwege die Volksreligiosität gerne einschlägt. Eine „Theologie der Tatsachen" hat man auf protestantischer Seite neuestens wieder gefordert (W. Peuckert im Anschluß an A. Vilmar), eine Theologie, die ihr Angesicht mutig dem tatsächlichen Leben zukehrt, nicht bloß dem gesollten. Über diese Tatsachen aber, d. h. über das Volk, wie es in Wirklichkeit glaubt und betet und im Glauben handelt, unterrichtet den Seelsorger die Volkskunde. Sie sagt ihm, daß die Religiosität des Volkes nicht ganz so ausschaut wie man nach Erbauungsschriften erwarten müßte, daß sie stark sinnenhaft, erdgebunden, ichbezogen sein kann, daß sie das Außergewöhnliche, auch das Absonderliche liebt, daß sie das Sakramentale gerne ins Magische wendet, daß sie weniger in Gedanken und Worten als in Taten leben will, daß sie Anlehnung und Gemeinschaft dem Fürsichsein vorzieht. Der Seelsorger muß um die Volksfrömmigkeit schon deshalb wissen, weil im Volk heute noch ein verhältnismäßig reicher Bestand an altem Brauchtum vorhanden ist, das vielfach nicht mehr verstanden, vielfach mißdeutet und mißbraucht wird, weil sich in Kirchen und Kapellen häufig Darstellungen befinden, die nur volkskundlich erklärt werden können. Aufgabe des Seelsorgers ist es aber, das Volk, vor allem die Jugend mit Herkunft und Sinn des heimischen Brauchtums bekanntzumachen und auf diese Weise die Erstarrung und Mechanisierung zu überwinden. Kenntnis des Brauchtums, der volkhaften Frömmigkeit überhaupt gibt dem Seelsorger aber auch höchst schätzbare Hilfsmittel an die Hand. Wer das Volk in seinem Denken und Tun, im Erbe seiner Väter kennt, der hat für die Unterweisung der Jugend, für die Predigt, für lebenswichtige Stunden, wie Taufe, Eheschließung, Sterbensbereitung, Beerdigung, einen kaum erschöpfbaren Schatz von Gedanken und Anregungen gegenwärtig. Wie viel mächtiger packt es das Herz des Volkes, wenn der Pfarrer in der Predigt anknüpft an einen alten Bildstock in der Gemeinde, an eine sinnreiche Hausinschrift, an ein allen bekanntes Votivbild, an einen heimatlichen Brauch, als wenn er in langatmigen, lebensfernen Sätzen seine Belehrung entwickelt oder aus den weitesten Zonen Beispiele heranschleppt. Schon seine Sätze werden anders klingen, wenn sie aus heimatlicher Sphäre aufsteigen! Gar nicht zu reden von den kernhaften, lebenserprobten Gedanken, die das volkliche Brauchtum und Wissen birgt. Freilich ist volkliche Frömmigkeit recht oft auch in die Irre gegangen. Allein auch an den Irrwegen vermag der kluge Seelsorger zu zeigen, was dem Volke wahrhaft zum Heile ist. Angewandte Volkskunde ist es, was der Seelsorge not tut und frommt.

IV. Die Aufgaben der Seelsorge gegenüber der religiösen Volkskunde

Aus der Bedeutung, die die r. V. für die Seelsorge hat, erwachsen ihr aber auch Verpflichtungen gegenüber Volkskunde und Volkstum. Diese Verpflichtungen sind dreifach:

1. Die Seelsorge hat der r. V. wichtige Hilfsdienste zu leisten. Wohl die wenigsten Pfarreien sind volkskundlich schon genügend bearbeitet Hier liegt eine verdienstvolle und ersprießliche Aufgabe für den Seel-

sorger vor. Jedem Pfarrer sind wichtige volkskundliche Quellen, schriftliche wie gegenständliche, zu treuen Händen übergeben. Es muß ihm eine selbstverständliche Pflicht sein, diese Quellen auch wirklich zu betreuen, sie vor Verfall und Verschleuderung zu sichern, sie in beste Obhut zu nehmen. Das gilt insbesondere von alten handwerklichen Grabkreuzen, die vielfach verwahrlost in einem Winkel des Friedhofs lagern, von Votivgaben, Votivbildern, Andachtsbildern, Andachtsbüchern, die oftmals achtlos in eine Schrankecke abgeschoben werden, wo sie verstauben und verkommen. Auch in seinem Pfarrvolk, vor allem in der Jugend, soll der Pfarrer die Ehrfurcht vor dem Erbe der Ahnen wecken und es dahin erziehen, daß es nicht ehrwürdiges Gut aus der Väterzeit um Kitsch und Tand dahingibt. Über dieses Bewahren hinaus soll der Seelsorger den Äußerungen der Volksfrömmigkeit, wo immer sie sich zeigen, vor allem in der lebendigen Überlieferung nachgehen, er soll das volkliche Brauchtum sammeln, genau aufzeichnen, karteimäßig ordnen, zu einem wenn schließlich auch nur materialmäßigen Gesamtbild verarbeiten. Er stellt damit sich selbst, seinen Mitarbeitern und Nachfolgern ein wertvolles seelsorgliches Hilfsmittel bereit. Wird in allen Pfarreien und Wallfahrtsstätten die Sammlung des volksfrommen Brauch- und Gedankengutes planmäßig durchgeführt, so läßt sich für Dekanate und Bistümer die längst fällige religiöse Volkskunde schaffen. Auch in der oft so schwierigen und darum vielfach irreführenden Deutung religiösen Brauchtums kann der Seelsorger der r. V. zu Diensten stehen. Einerseits bieten die pfarrlichen Quellen, die schließlich nur dem Seelsorger in allen Einzelheiten bekannt sind, oft die einzigen Aufschlüsse über Entstehung und darum über den Sinn dieses und jenes Brauchtums, anderseits öffnet sich der Mann aus dem Volk und besonders das Kind vertrauensvoller dem ihm bekannten Seelsorger als irgendeinem fremden Forscher. Und schließlich ist das eigene Miterleben und Mitempfinden des Seelsorgers oftmals ein besserer Sinndeuter als eine volks-, vielleicht sogar glaubensferne Forschung; denn wenn irgendwo so gilt hier, daß das Herz mit dem Volke schlagen muß, wenn der Kopf seine Gefühle deuten will. Damit ist freilich nicht gesagt, daß volkskundliches Wissen und Lernen überflüssig seien. Im Gegenteil, kein Geistlicher soll in sein Amt hineingehen, ohne mit den Grundzügen der r. V. und der volkskundlichen Forschung vertraut zu sein. Hier erwächst unseren theologischen Hochschulen eine bisher nur zaghaft ergriffene Aufgabe. Was an den Hochschulen für Lehrerbildung schon seit geraumer Zeit eingeführt ist, was sich in den letzten Jahren an verschiedenen Universitätsfakultäten Eingang verschafft hat, volkskundliche Unterweisung der Studierenden, das darf auch im theologischen Bildungswesen nicht mehr fehlen. Der Theologiestudent muß an seiner Hochschule oder in seinem Seminar Gelegenheit haben, Kollegien über r. V. zu hören, in volkskundlicher Arbeit sich durch Übungen und Studienfahrten zu schulen, ja r. V. müßte geradezu ein theologisches Pflicht- und Prüfungsfach werden.

2. Die Volkskunde hat, wie dargelegt, die Aufgabe, den Bestand der Volksfrömmigkeit zu erfassen, darzustellen, zu deuten. Eine rein wissenschaftliche Angelegenheit. Die Seelsorge aber hat darüber hinaus die Aufgabe, das volkliche Frömmigkeitsgut auf seine christliche Daseinsberechtigung zu prüfen. Sie hat also zu fragen, ob dieses und jenes Brauchtum

mit christlicher Grundeinstellung vereinbar ist, ob es sich im Laufe der Zeit nicht mit einem anderen Sinn gefüllt hat, ob es überhaupt noch einen Sinn und damit eine Lebenskraft hat oder nur mehr als tote Antiquität zwecklos weitergeschleppt wird, auch ob es nicht ein ganz und gar volksfremder Einfuhrartikel ist. Erweist sich eine Erscheinung volklicher Frömmigkeit als unvereinbar mit der christlichen Idee, ist ein Brauchtum seiner Voraussetzung ganz entkleidet und damit sinnlos geworden, dann muß es eben geopfert werden. Keine von Menschen geschaffene Form ist ja für alle Ewigkeit bestimmt, und schließlich ist die Kirche nicht ein Panoptikum, in dem alles und jedes zu sehen ist, nicht ein Museum und nicht ein Antiquitätengeschäft, sondern eine Gemeinschaft für das Leben, in der darum auch nur das Lebenspendende ein Recht hat. Freilich darf man bei Wertung und Abwertung volkhaften Brauchtums nicht engherzig und zelotisch sein. Manches, was erstarrt war, kann mit neuem Sinn erfüllt werden. Manchem haucht eine veränderte Zeitlage neues Leben ein oder enthüllt seinen alten tiefen Sinn. Immer wird man den Pfarrer lieber als Anwalt denn als Verächter volklichen Brauchtums wissen. Aber grundsätzlich muß die Seelenführung Herrin über alles sein, was innerhalb der gläubigen Gemeinschaft Anspruch auf Geltung hat.

3. Das gilt auch von volkhaften Neubildungen. So groß die Ehrfurcht vor dem Frömmigkeitserbe der Vergangenheit sein muß, ebenso aufgeschlossen muß die Seelsorge für neue Bedürfnisse, Forderungen und Gestaltungen der Volksfrömmigkeit sein. Nicht allein das hat ein Recht, was sich durch ein hundert- und mehrhundertjähriges Dasein — oft nur mehr Dasein! — ausweist, sondern auch das, was heute wird, wenn es nur echtem religiösen Grund entsteigt: das Lied, das aus heutiger Not und Sehnsucht geboren wird, das Andachtsbild, das heutige Hand formt, das Brauchtum, das von heutigen Bedürfnissen und Möglichkeiten ausgeht, der Heilige, der heute zum Volk zu sprechen die Macht hat. Kritiklos kann auch, was heute im Schoße des Volkes an religiösen Formen entsteht, von der Seelenführung nicht übernommen werden. Allein grundsätzlich muß es die Seelenführung immer als Anzeichen vorhandenen Lebens betrachten, und begrüßen, wenn sich im Volke Neues an Frömmigkeit zu Wort meldet. Denn schließlich war alles, was heute alt und ehrwürdig ist, auch einmal jung und neu. Und wenn nichts Neues an Gebeten und Bräuchen im Volk entstünde, so bedeutete das Verkalkung und Verödung, den Winter der Kirche.

Es ist in den letzten Jahren wiederholt (von Rumpf, Kriß, W.-E. Peuckert, Jobst) die Frage aufgeworfen worden, ob volkhafte, d. h. aus irrationalen Tiefen aufsteigende, mehr bluthaft als rational bestimmte Frömmigkeit in Zukunft noch möglich sei. Zumeist wurde die Frage verneint: auch die religiöse Haltung bestimme sich in Zukunft allgemein nach der ratio; die ratio sei aber nicht der Nährboden volkhafter Frömmigkeit. Es ist immer schwer, auf religiösem Gebiet Voraussagungen zu wagen. Wenn anders der Mensch mehr ist und auch in Zukunft mehr sein wird als ratio, wenn sich wie bisher in der Geschichte immer gegen eine Vergewaltigung des Menschenwesens durch die ratio die tieferen Kräfte des Lebens zur Wehr setzen werden, dann wird auch in der Frömmigkeit der Zukunft das Volkhafte seinen Platz behaupten, und die Kirche und die Seelenführung werden im Recht bleiben, die das Volkhafte grundsätzlich anerkennen und es liebe- und verständnisvoll pflegen.

Buchbesprechungen

Die Gefährdung des christlichen Lebens durch den religiösen Kitsch

(Eine Selbstanzeige)

Wer einigermaßen nüchtern auf die Wirklichkeit blickt, weiß, daß nur mehr ein kleiner Teil unseres deutschen Volkes wirklich aus dem Glauben und aus den Sakramenten sein Leben gestaltet. Die großen Massen sind der Kirche entfremdet oder nur mehr lose durch Gewohnheit, durch Pietät oder Rücksicht auf die Umwelt mit ihr verbunden. Unter diesen Umständen kommt den äußeren Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens eine praktisch entscheidende Bedeutung zu. Wer die Glaubenswahrheit einigermaßen erfaßt hat und aus dem sakramentalen Mysterium lebt, wird durch äußere Mängel und Einseitigkeiten der christlichen Frömmigkeit nicht so leicht beirrt. Wer aber nur mehr äußerlich mit der Kirche zusammenhängt, im Grunde gegenüber dem Wesen des Christentums verständnislos ist, hat praktisch keine andere Möglichkeit, als die Kirche nach ihrer äußeren Erscheinungsform zu beurteilen. Man stelle etwa einen Volkswagen einer unserer üblichen Lourdesgrotten, ein modernes Sportstadion einer neugotischen oder neubarocken Kirche aus der Zeit vor oder um 1900 gegenüber! Es ist klar, der moderne Durchschnittsmensch, dem die Formensprache des Volkswagens, des Stadions nicht nur verständlich ist, sondern der sich dazu mit Stolz bekennt, muß hier ein völlig falsches Bild von der Kirche bekommen; sie dünkt ihn eine innerlich erstorbene Erscheinung von vorgestern. „Die Kirche ist erstarrt, sie hat nicht Schritt gehalten mit der Zeit ..., es hat also keinen Zweck, mit dieser dem Tode geweihten Institution noch Wiederbelebungsversuche zu machen" (H. J. Laves in der sozialistischen Jugendzeitschrift „Die Fackel"). Wer die Kirche nach dem Durchschnitt unserer Heiligenstatuen, nach den heute ja noch immer vorherrschenden Kirchenräumen des 19. Jahrhunderts beurteilt — und viele tun es mangels eines anderen Zugangs zum Kirchlichen —, kann keine Ahnung haben von der gnadenhaften Urgewalt des neuen Lebens im mystischen Leib des Herrn.

Darum ist der religiöse Kitsch heute weniger denn je bloß eine Frage des Geschmacks, hinsichtlich derer man sich gehenlassen darf oder die man mit einem etwas verächtlichen Lächeln abtun kann. Für die Massen unseres Volkes bedeutet der Kitsch ein scandalum pusillorum, sei es, daß sie von ihm und damit von der Kirche abgestoßen werden, sei es, daß sie sich durch ihn in ihrer Religiosität noch mehr veräußerlichen lassen und so zum Abfall vorbereitet werden. Gewiß geht es in der Gegenwart nicht mehr bloß um Kitsch oder Nicht-Kitsch im religiösen Leben, sondern um die Religion und um die Kunst selber. Das aufsehenerregende Buch von Hans Sedlmayr (Verlust der Mitte, Otto Müller, Salzburg 1948) zeigt uns die moderne Kunst als Spiegel der Entwurzelung und metaphysischen Erkrankung des Menschen. Wo und soweit diese Diagnose zutrifft, ist keine christliche Kunst, ja kein religiöses Leben mehr möglich. Kollektivismus und atheistischer Existenzialismus sind erschütterndere Gefahren des Menschlichen als der religiöse Kitsch. Aber dieser besitzt doch eine sehr unmittelbare praktische Bedeutung, sei es als Symptom, sei es als Wegebahner des christlichen Substanzverlustes. So beansprucht der religiöse Kitsch gerade heute die aufmerksame Beachtung jedes Priesters, dem die Seelsorge am Herzen liegt.

Es wird sich zunächst darum handeln, das Wesen des Kitsches zu erkennen. Wohl sprechen wir nur da von Kitsch, wo es sich um den Bereich des Schönen handelt; aber sein Wesen wird nur vom Sittlichen her verstanden. Kitsch entsteht, wo man einen geistigen und geistlichen Gehalt nicht in seiner Wesenstiefe und Fülle ernst nimmt, sondern ihn nur oberflächlich erlebt, als sinnenhaft-lustvoll oder bloß technisch-nützlich. Dem entspricht dann die glatte, die Sinne befriedigende formale Gestaltung. Kitschiges Erleben (eines echten Kunstwerkes oder eines Kitschproduktes) liegt vor, wo man im dargestellten Gegenstand nur diese Oberflächenschicht erfaßt und nicht auf den hier (wirklich oder angeblich) vergegenwärtigten Wertgehalt mit der tiefen, ehrfürchtigen Freude antwortet, die dem Schönen gebührt, sondern mit dem Behagen des Sinnengenusses oder mit der Befriedigung dessen, der bequem und rasch seine Zwecke erreicht. Der religiöse Bereich ist besonders durch den Kitsch gefährdet, u. a. weil hier leicht der erhabene Gegenstand ein Werk hinnehmen läßt, auch wenn es den Erfordernissen echter Kunst nicht entspricht, und weil es sich um die sinnenfernsten Wirklichkeiten handelt, bei denen die sinnenhafte künstlerische Darstellung eine besondere Gefahr, sich als Selbstzweck zu setzen, in sich birgt. Das menschliche Symbol, und zwar als ein sinnenhaft-oberflächlich erlebtes, verdeckt

den symbolisierten religiösen Gehalt. So wird z. B. ein Marienbild kitschig erfaßt, wenn man, mehr oder weniger bewußt, nur die reizvolle Mädchengestalt er-lebt und dieses sinnliche Verweilen bei dem Bild mit den religiösen Bedeutungszeichen des Heiligenscheins, der Schlange unter den Füßen usw. vor sich selber rechtfertigt. Kitschig wäre die Einstellung des Seelsorgers, der nur darnach fragen würde, ob ein religiöses Lied seine Pfarrjugendgruppe rasch in eine gewünschte Stimmung versetzt, ohne sich darum zu kümmern, ob das betreffende religiöse Erlebnis durch das Lied entsprechend gesund und tief ver-dichtet wird. Nicht was gleich von den Sinnen lustvoll „aufgesaugt" wird, sondern was den Menschen in seiner Ganzheit packt und nachhaltig beeinflußt, ist wertvoll, mag es auch viel langsamer ins Verständnis eingehen als der Kitsch.

Mancherlei Tatsachen und Fragen sind dabei zu beachten. So etwa, daß wir zweifellos echte und hochwertige Kunstwerke haben, die religiöse Gegenstände darstellen, aber nicht als religöse Kunstwerke zu bezeichnen sind. Sie „beschwören" in ihrem Gegenstand nicht den religiösen, sondern bloß den menschlichen Gehalt; diesen aber oft in einer herzbezwingenden Schönheit. So sind die stark anthropozentrischen Kunstwerke kultureller Spätepochen eine natürliche Brücke, über die der Weg zum Kitsch, d. h. zum Mißbrauch religiöser Gegenstände für vordergründige egoistische Bedürfnisse führt.

Interessant ist weiterhin die Frage, ob die innewohnende Tendenz ein Werk zum Kitschprodukt macht. Daß hier feinere Unterscheidungen nötig sind, offenbart schon ein rascher Vergleich etwa der Kunstwerke von Käthe Kollwitz, die unser soziales Gewissen aufpeitschen, mit tendenziösen Filmen, mögen diese den Zwecken der totalen Staatsführung dienen (vgl. den Euthanasiefilm „Ich klage an") oder mögen sie mit ihren Attacken auf die Tränendrüsen christlicher Beschauer „erbaulich" wirken wollen.

Auf die Frage, ob es religiösen Edelkitsch gibt und wie man sich dazu stellen muß, sowie auf die Frage nach dem Verhältnis von Kitsch und künstlerischem Können, sei nur im Vorübergehen hingewiesen.

Mit großer liebender Behutsamkeit wird sich der Seelsorger sodann mit der Tatsache auseinandersetzen, daß unser breites Volk den religiösen Kitsch liebt. Dabei rechnen unter diesem Gesichtspunkt weite Kreise der Akademikerschaft und viele sonst wackere Seelsorger zum „einfachen Volk". Die Gründe für eine solche verirrte Liebe sind sowohl in der Erlebnisweise des einfachen Menschen wie auch in den eigenartigen Verhältnissen der modernen Kunst zu suchen. Es darf hier nicht der „süße" Kitsch einfach durch den „saueren" Kitsch mit seiner verkrampften Männlichkeit und Herbheit ersetzt werden; denn auch bei diesem handelt es sich um unechte, nicht spontane, sondern reaktive und darum reaktionäre Kunst. Der Grundsatz „suprema lex salus animarum" wird den Seelsorger den Weg christlicher Klugheit weisen, die nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet und kitschige Erscheinungsweisen echter Religiosität in der Gemeinde erst da beseitigt, wo wertvolle und der Gemeinde verständliche, bzw. mit Sorgfalt und Geduld verständlich zu machende künstlerische Ausdrucksformen zur Verfügung stehen. Nicht die Religiosität dient ja der Kunst, sondern die Kunst dient dem Heiligen, würdig freilich nur als echte Kunst.

Alle seelsorgerliche Rücksichtnahme darf aber nicht den Blick für den sittlichen Unwert verschließen, der im Kitsche verwirklicht wird. Das sittlich Minderwertige des Kitsches erscheint zunächst in der versteckten Genußsucht, die das Religiöse als Wandschirm mißbraucht. Diese wurzelt in dem Mangel an Ehrfurcht vor dem Heiligen, ja in einer gewissen seelischen Schamlosigkeit. Das theologisch Bedenklichste am Kitsch dürfte sein, daß er ein Symptom bzw. eine Ursache der verhängnisvollen Hauptsünde der Akedeia bedeutet. — Mögen solche Unwerte in ihrer nackten Häßlichkeit dem kitschig Erlebenden nicht oder kaum bewußt werden, auch in einer harmlos-kitschigen und im Kern noch wirklich frommen Religiosität wirken die kleinen, unbemerkten Dosen des Giftes, das im Kitsch die Frömmigkeit verfälscht, auf die Dauer verhängnisvoll.

In gewissem Sinn leistet der religiöse Kitsch freilich dem Seelsorger auch einen Dienst. Er entlarvt ihm das „christliche" Menschenbild, wie es im Bewußtsein des Durchschnittschristen als geheimes Leitmotiv wirksam ist. Nicht die Glaubenswahrheit entscheidet ja, die ein Christ im „offiziellen" Glaubensbekenntnis bejaht, sondern das, was in sein Bewußtsein eingegangen ist, und zwar so, wie es dort verharrt und das Verhalten beeinflußt. Unsere vielfach kitschigen Heiligenfiguren und religiösen Volkslieder, unsere auf weite Strecken verkitschte Vereinsbühne werfen ein überaus

interessantes Licht auf den Menschentyyp, der unseren frommen Seelen, männlichen und vor allem weiblichen Geschlechts, als Ideal vor Augen schwebt oder der von dem abgestandenen Christen als angeblich gültiges Bild des Christen gelangweilt und oft schon verlogen anerkannt wird. Auf diesen Tatbestand kann hier nur kurz verwiesen werden.

Den Seelsorger wird vor allem die Frage nach der Überwindung des religiösen Kitsches interessieren. Diese wird vor der Parusie des Heilands nie ganz gelingen. Trotzdem ist es eine ernste Pflicht, den Kitsch da wenigstens einzudämmen, wo das eigene Wort und vor allem das eigene religiöse Leben Einfluß gewinnen kann. Dabei wird man von verschiedenen Ansatzpunkten ausgehen. Man kann vom Musischen her dem Kitsch zu Leibe rücken. Hier ist vor allem in der Klerusbildung manches zu tun. Freilich hilft nicht schon die Vermittlung kunsthistorischen Wissens, sondern nur eine Heranführung in das musische Erlebnis selbst. Der Seelsorger wird sodann die sittlichen Motive heranziehen, die seiner Gemeinde Impulse zur Überwindung kitschiger Niveausenkungen des religiösen Lebens geben. Endlich wird das Evangelium und die strenge, aber hohe Schule der kirchlichen Liturgie uns helfen, den religiösen Kitsch zu vermeiden. Man muß sich einmal die Frage stellen, warum ein so gefühlsgesättigtes Gleichnis wie das vom verlorenen Sohn eigentlich nicht kitschig ist, sondern eine der schönsten Parabeln der Weltliteratur und ein ergreifend echtes religiöses Dokument darstellt; man muß die Tatsache, daß es im Leben des Heilands keinen Kitsch gibt, als Trost und zugleich als aufrüttelnden Appell an das eigene religiöse und künstlerische Gewissen betrachten; man muß aus dem glühenden Leben und Sterben des heiligen Paulus, aus seinen oft so leidenschaftlichen und dann wieder innig zärtlichen Worten die beglückende Tatsache entnehmen, daß die Freiheit von Kitsch wirklich nicht Gefühlskälte und Erlebnisarmut bedeutet, daß man wie Paulus 1 Kor 13 überschwänglich die Liebe preisen kann, ohne dem Kitsch zu verfallen, zu dem dieses Thema wie vielleicht kein anderes verlockt.

Mögen die knappen Hinweise an dieser Stelle genügen! Der Verfasser hat in seiner Studie über „Kitsch und Christenleben" (Buch- und Kunstverlag der Abtei Ettal) versucht, den Tatsachen und Aufgaben im Bereich des religösen Kitsches ins einzelne nachzugehen. Richard Egenter

Rahner Hugo, Abendländische Kirchenfreiheit, Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum, Benzinger, Einsiedeln/Köln 1943, 378 S., in Lein. geb. Fr. 13,50.

Wir haben hier eines des besten kirchengeschichtlichen Werke unserer Zeit vor uns. Es ist gechrieben in den Jahren, da die Blicke der Welt auf die von einem totalitären System geknechtete deutsche Kirche gerichtet waren. Von der Schweiz aus erschallte damals dieser „Lobgesang der christlichen Freiheit, zu der wir alle berufen sind" (nach Fakundus von Hermiane im Dreikapitelstreit). Rahner hat eine glückliche Auswahl von Dokumenten aus der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat getroffen. Der große Wert des Buches besteht in der Quellenmäßigkeit, so daß es eine Fundgrube für jeden ist, der mit der alten und frühmittalterlichen Kirche zu tun hat. Es beginnt mit dem 1. Clemensbrief, schreitet fort zu den blutigen Waffengängen zwischen dem Heidentum und der jungen Kirche, dann folgt der Freiheitskampf gegen das allmächtig sich dünkende Staatskirchentum vom 4. Jahrh. bis zum Bildersturm, den Abschluß bilden die Mahnworte des Papstes Nikolaus I. an den byzantinischen Kaiser. Den Dokumenten geht jeweils eine gutfundierte Einführung voraus, in welcher auch die geschichtliche Umwelt gezeichnet wird. Rahner weiß lebendig und plastisch die Vorgänge zu schildern und hat die griech. und latein. Texte bei seiner Übersetzung gut dem deutschen Sprachgeist angepaßt, manchmal allerdings scheint die Übersetzung zu frei zu sein. Verschiedene der ausgewählten Texte wie etwa die Prozeßakten Papst Martins I. oder die Gerichtsverhandlung gegen Maximus Confessor (Dokum. 29—31, S. 306—344) sind dramatisch so bewegt, daß sie wirkungsvoller für die Darstellung des Freiheitskampfes nicht gedacht werden können. Die dulcis libertas forderten die Nizänischen Bischöfe in Sardika 343 vom Kaiser Konstantius, alle Untertanen sollten im Staate sich ihrer erfreuen; denn darin bestehe das wahre Staatswohl, daß jedem Untertan, ohne daß er unter dem ständig drohenden Druck der Gesinnungssklaverei seufze, die volle und ganze Freiheit der Lebensführung zurückgegeben werde, sonst wäre ja der Kampf der Märtyrer umsonst gewesen.

Das Buch wird dem Standpunkt der Kirche wie der Staatslenker gerecht, ja, es spricht S. 176 und 180 f von einer gewissen Notwendigkeit des Eingreifens der christl.

Kaiser in kirchl. Angelegenheiten, z. B. bei den Händeln anläßlich der Wahl Bonifaz I. (418/9—422).

In den Dokumenten ist zwischen Origenes 248 und Sardika 343 eine Lücke gelassen, die sich gerade über die große Zeitenwende unter Konstantin erstreckt. Was unter Konstantin geschah und was in der Vita Constantini, deren eusebianischen Ursprung in der gegenwärtigen Form neuerdings Grégoire angezweifelt hat, programmatisch grundgelegt wurde, das ist für das byzantinische Reich und die vom byzantinischen Erbe lebenden osteuropäischen Staaten richtunggebend geworden und macht gerade den Unterschied zwischen abendländischer Kirchenfreiheit und östlicher Religionsherrschaft aus. M. E. hätte es also nicht nur in der umfangreichen Einleitung S. 65—111, sondern auch in den Dokumenten berücksichtigt werden müssen, etwa in der Form eines Auszugs aus der sog. Vita Const.

Den Beginn des Freiheitskampfes wird man nicht mit Athanasius oder Hilarius oder anderen, auch nicht erst mit Ambrosius (Lietzmann) ansetzen, sondern mit Christus selbst, mit seinem Nein zum politisierten jüdischen Messianismus und mit seiner Distinktion der Gewalten, der Scheidung von Gottes und des Kaisers Sache (bei welcher der Staat nicht bagatellisiert wird). „Die Kirche ist das unsterbliche Nein gegen jeden Staat, der sein endgültig beglückendes Reich auf dieser Erde allein bauen will, oder der in Überwucherung seines absoluten Machtanspruchs auch das Religiöse noch in seinen allein geltenden Rechtsbereich zwingt" (S. 23 unten). Was allerdings in diesem Buche wie in anderen über einen sog. Cäsaropapismus gesagt wird, bedarf zum mindesten einer terminologischen Korrektur, die in einem demnächst erscheinenden Artikel des Rezensenten erfolgen soll.

Im Urteil über Konstantins Religion und Religionspolitik ist man ja wohl von J. Burckhardts hartem Urteil abgekommen, aber es ist noch nicht Einigkeit hergestellt. Einesteils hat Konst. die Freiheit der Kirche geachtet, andernteils hat er gegen Ende seines Lebens widerstrebende Bischöfe wie Athanasius verbannt; nach Rahner 67 unten wurde aus ihm der erste „Herr der Reichskirche", der mit großartiger, aber gefährlicher Hemmungslosigkeit die Kirche förderte und kommandierte. — Hemmungslos war Konstantin denn doch nicht, wie die bekannten Beweise seiner Zurückhaltung zeigen. Bedeutet nicht gerade diese Zurückhaltung viel für den auch in Konstantin lebenden antiken Menschen, der nichts anderes als die Identität von Religion und Politik kannte? Konstantin ist immer tiefer ins Christentum hineingewachsen bis zu seiner Taufe kurz vor seinem Tode, seine Religion ein „positives Christentum" mit einem Seitenblick auf die Machthaber im Deutschland des Jahres 1943 zu nennen, geht doch nicht an.

S. 74 unten und S. 76 unten ist zu lesen, daß die Kirche an die bisher so gepriesene Schutzherrschaft des Kaisers ausgeliefert war, daß sie unter der betäubenden Protektion Konstantins stand. So kann man auch in anderen Büchern den Zustand unter Konstantin gekennzeichnet finden. Ja, was hätte denn dann Konstantin tun sollen? Neutral bleiben? Das wäre beim antiken Denken und nach Lage der Dinge schwer möglich gewesen. Bleibt also bloß die Alternative: entweder fördern und schützen oder verfolgen. Und daraus ergäbe sich in etwas überspitzter Formulierung: Schützt der Kaiser die Kirche, ist's nicht recht, verfolgt er sie, ist's auch wieder nicht recht.

Die Antwort läßt sich an Hand von Rahner selbst geben: Die Theologische Schau der Geschichte ergibt nach S. 376—378 zwei Einsichten, die erste, daß die Kirche immer den Staat anerkannt hat und sich ihm immer mit einem nie zu enttäuschenden Zutrauen in herzlicher Zusammenarbeit überlassen hat. Aber die Kirche hat dies immer auch mit Mißtrauen getan, das die Gefahren wittert, die aus dem allzu eifrig gebotenen Schutz des Staates erwachsen, die Gefahren, daß die Kirche zu einem irdisch wohleingerichteten Reich werde und daß etwas von Gottes Offenbarung preisgegeben werden könnte. Darum die zweite Einsicht, daß der Kirche die Verfolgung nottat.

Das sind tiefgreifende Probleme, die im Rahmen einer Besprechung nur angedeutet werden können. Die Antwort wird jedenfalls die von Rahner (10) f richtig aufgezeigte Gefahr beachten müssen, daß der kirchliche Freiheitskampf selbst nicht wieder vergötzt werden darf zu einer doch wieder bloß diesseitig gewordenen Theokratie.

Der obigen überspitzten Formulierung und der in der ersten Einsicht erwähnten gegenseitigen Enttäuschung entgeht man wohl am besten mit folgendem Hinweis: In den Händen der Menschen kann (muß aber nicht) alles mißbraucht und einseitig übertrieben werden. Die Möglichkeit von Mißbrauch, von Einseitigkeiten und Kompetenzüberschreitungen ist unter Menschen niemals ausgeschlossen, selbst beim Heiligsten nicht, das nach 2 Kor. 4, 7 in gebrechlichen irdenen Gefäßen getragen wird. Dies gilt auch von jeder P rotektion.

Im Zusammenhang mit dem Worte Mißbrauch wollen wir nur noch eines der treffenden Worte des Buches zitieren: S. 84 Mitte: „Wer die Betrachtung dieser dunklen Stunden unerträglich findet, oder wer hämisch immer nur auf sie hindeutet, der hat den göttlichen Krieg der Kirchengeschichte nicht verstanden." Wer dieses Buch studiert, gewinnt einen tiefen Einblick in die Zusammenhänge und treibenden Kräfte der alten Kirchengeschichte.

Zu notieren ist noch, daß S. 44 zu I. Clem. doch die neue Ausgabe der Apostolischen Väter von K. Bihlmeyer (1924) zu nehmen wäre.

Rahners Werk, von dem, wie man hört, bereits Übersetzungen hergestellt werden, liest man mit immer größerer Spannung; es behandelt ja mit reicher Sachkenntnis ein so aktuelles Thema wie die Freiheit der Kirche. Es verdient die besten Empfehlungen.

A. W. Ziegler

Chronik

Unter dieser Rubrik bringen wir fortlaufend Nachrichten über unsere Hochschulen und die Theologie des In- und Auslandes. Wir bitten um regelmäßige Zustellung der hierher gehörigen Mitteilungen.

München:

Ernennungen, Veränderungen:

P. Philipp Hofmeister OSB, Dr. theol., Abtei Neresheim, wurde am 30. Mai 49 zum apl. Professor am Kanonistischen Institut der Theol. Fakultät ernannt und mit der komm. Vertretung des Ordinariates für Kanon. Prozeß- und Strafrecht betraut.

Dr. Hermann Lais (Diözese Augsburg), Dillingen-Donau, wurde am 11. April 49 zum Privatdozenten für Dogmatik an der Theol. Fakultät ernannt.

DDr. Walter Dürig (Erzdiözese Breslau), München, wurde am 11. April 49 zum Privatdozenten für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft ernannt.

DDr. Peter Josef Keßler (Diözese Trier), München, bisher o. ö. Professor für Kanon. Prozeß- und Strafrecht am Kanonist. Institut, wurde am 1. Mai 49 an die Universität Münster/Westf. versetzt.

Promotion:

H. H. Paul Hadrossek (Erzdiözese Breslau), München, wurde am 21. Mai 49 zum Dr. theol. promoviert.

Diss.: Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance.

Zum Dr. theol. honoris causa wurde am 8. November 1949 promoviert und bei Beginn des Sommersemesters 1949 mit einem Lehrauftrag für Christl. Kunstgeschichte betraut Prälat Dr. phil. Michael Hartig, Domkapitular in München.

Erneuerung des Doktordiploms nach 50 Jahren:

Prälat Geheimrat Dr. Andreas Bigelmair, o. ö. Professor a. d. Univ. Würzburg, in Dillingen-Donau, wurde am 15. Juli 1899 in München zum Dr. theol. promoviert, im Jahre 1904 an der gleichen Fakultät habilitiert und zum Privatdozenten ernannt, bis er 1906 in Dillingen eine a. o. Professur erhielt. Geheimrat Bigelmair hat im Wintersemester 1946/47 nochmals vertretungsweise an der Münchener Fakultät Kirchengeschichte des Mittelalters gelesen.

80. Geburtstag feierten:

am 31. Dezember 1948 Geheimrat Dr. Johann Goettsberger, geb. 31. 12. 1868 in Kobl b. Traunstein, wohnh. Neubiberg b. München, o. ö. Prof. (emer.) f. alttestam. Einleitung und Exegese und für bibl.-orient. Sprachen;

am 27. Mai 1949 Geheimrat DDr. Anton Seitz, geb. 27. 5. 1869 in Windsheim/Mittelfranken, wohnh. München, o. ö. Prof. (emer.) f. Apologetik;

am 31. Mai 1949 Geheimrat Prälat Dr. Eduard Weigl, geb. 31. 5. 1869 in Lackenhäuser/Breitenberg, Bayer. Wald, wohnh. München, o. ö. Prof. (emer.) f. Pastoraltheologie, Homiletik und Liturgik.

Todesfälle:

am 22. Sept. 1948 starb in München Domkapitular DDr. E. Roderich von Kienitz, geb. 5. 11. 1906 in Duisburg, Honorarprofessor f. Staatskirchenrecht am Kanon. Institut;

am 9. Jan. 1949 starb in Eichstätt Protonotar Geheimrat Dr. Martin Grabmann, geb. 5. 1. 1875 in Winterzhofen/Opf., o. ö. Prof. (emer.) f. Dogmatik.

Durch Entschl. d. Bayer. Staatsministeriums f. Unterricht und Kultus v. 1. Febr. 1949 wurde die Genehmigung erteilt für die neue Promotionsordnung (Lizentiat, Doktorat, Habilitation).

Durch Päpstl. Reskript v. 18. Mai 1949 wurde dem Kanonist. Institut das Recht der Promotion zum Lic. und Dr. jur. can. verliehen.

Zum Dekan für das Jahr 1949/50 wurde gewählt Prof. DDr. Friedrich Stummer.

Am 2. März 1949 überreichte die Theol. Fakultät S. Eminenz, dem Hochwürdigsten Herrn Kardinal Dr. Michael von Faulhaber, Erzbischof von München und Freising, zum 80. Geburtstag die Festschrift:

Episcopus, Studien über das Bischofsamt (Regensburg, Pustet, 1949), mit folgenden Beiträgen:

Goettsberger J., D. alttestam. Hohepriestertum u. Ezechiel; Stummer F., Gedanken üb. d. Stellung d. Hohenpriesters i. d. alttestam. Gemeinde; Blinzler J., IEPATEYMA. Zur Exegese v. 1 Petr. 2, 5 u. 9; Schnackenburg R., Episkopus u. Hirtenamt. Zu Apg. 20, 28; Söhngen G., Überlieferung u. apostol. Verkündigung. Eine fundamentaltheol. Studie z. Begriff d. Apostolischen; Ziegler A. W., Das Verhalten d. kirchl. Oberhirten i. d. slaw. Völkerwanderung d. 6. u. 7. Jahrh. Mit einem Anhang: Die Freisinger slaw. Denkmäler u. andere literar. Denkmäler Freisings; Weinzierl K., Erzb. Hinkmar v. Reims als Verfechter d. geltend. Rechts; Egenter R., Bischofsstand u. bischöfl. Ethos nach d. hl. Thomas v. Aquin; Grabmann M., Die Lehre d. Erzb. u. Augustinertheologen Jak. v. Viterbo; († 1307/08) v. Episkopat u. Primat u. i. Beziehung z. hl. Thomas v. Aquin; Staber J., Die Seelsorge i. d. Diözese Freising unt. d. Bischöfen J. Tulbeck, S. v. Tannberg u. Pfalzgraf Philipp; Fischer G., Das Bischofsamt J. M. Sailers i. d. Kulturkrise; Mörsdorf Kl., Die Regierungsaufgaben d. Bisch. im Lichte d. kanon. Gewaltenunterscheidung; Pascher J., Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik; Kienitz E. v., Bischöfl. Jurisdiktion als päpstl. Auftrag; Schmaus M., Der Episkopat als Ordnungsgewalt i. d. Kirche nach d. Lehre d. hl. Bonaventura; Scheuermann A., Der Bischof als Ordensoberer.

Die Phil. Fakultät der Universität ernannte aus dem gleichen Anlaß am 4. März den Hochwürdigsten H. Kardinal zum Ehrendoktor. Mit Beginn des Wintersemesters 1949/50 finden die Vorlesungen und Übungen der Theol. Fakultät wieder im Universitätsgebäude statt. Das Sekretariat der Fakultät befindet sich vorläufig Königinstraße 38, Tel. 3 45 26.

Das Herzogl. Georgianum ist wieder in einen Teil des Gebäudes an der Ludwigstraße eingezogen, ein Teil der Alumnen muß in der Königinstraße 38 wohnen.

Vom 25.—28. Juli fand in Fürstenried eine Georgianertagung statt mit Vorträgen von Prof. Stummer, Schmaus, Egenter, Sellmair, Mörsdorf, A. W. Ziegler, Schnackenburg.

Würzburg:

Zum Rektor der Universität für das Jahr 1949/50 wurde wiedergewählt Dr. Ernst Rösser, o. ö. Prof. f. Kirchenrecht.

Dillingen:

Am 1. Mai 1949 wurde Privatdozent Dr. Hermann Lais zum ao. Prof. f. Dogmatik und Apologetik a. d. Phil. Theol. Hochschule ernannt.

Zu Beginn des WS 1949/50 feiert die Phil. Theol. Hochschule Dillingen ihr 400jähriges Jubiläum. 1549 wurde sie als Collegium gegründet, 1551 zur Universität erhoben, 1803 aufgehoben und 1804 als Lyceum fortgeführt. Es erscheint eine Festschrift.

Freising:

Ende des Sommersemesters 1949 wurde zum neuen Rektor der Phil. Theol. Hochschule gewählt Dr. Johann Michl, o. Prof. f. neutestam. Bibelwissensch. u. Patrologie, der sein Amt nach Bestätig. d. Minist. f. Unterr. u. Kultus am 1. Sept. übernommen hat. Prorektor ist der bisherige Rektor Msgr. Dr. Joh. B. Westermayr.

Am 3. März 1949 überreichte das Professorenkollegium S. E. d. H. H. Kardinal Faulhaber die „Festschrift Kardinal Faulhaber" (München, Pfeiffer 1949) mit folgenden Beiträgen:

Hamp V., Das Hirtenmotiv i. AT; Michl J., Die übernatürl. Gewißheit d. Glaubensaussagen i. NT; Michl A., Sprache u. Schisma; Auer J., Das Eschatologische, e. christl. Grundbefindlichkeit; Angermair R., Seelsorge u. Caritas i. ihrer inneren Beziehung zueinander; Lindner D., Zum kirchl. Abgabenrecht; Höck M., Gewissenskultur durch d. Beichte; Westermayr J., Das didaktische Erlebnis mit bes. Berücksichtigung d. Lehrweise Jesu u. d. Religionsunterrichtes; Wilmsen A., Zum Wesen d. Ehe; Fellermeier J., Der Begriff d. Existenz i. d. Scholastik u. i. d. modernen Existenzphilosophie; Andersen K., Determination i. d. Embryonalentwicklung; Wühr W., Meichelbecks Bedeutung f. d. deutsche Geschichtsschreibung (225 Jahre „Historia Frisingensis"); Basler O., Zur Sprache d. mittelfränk. Steinbrecher; Elsen A., Die Bestiensäule i. d. Freisinger Domkirche, eine geschichtl. u. genet. Deutung.

Passau:

Zum Bischof von Augsburg wurde gewählt und am 21. Sept. geweiht der Rektor der Phil.-Theol. Hochschule, Dr. Josef Freundorfer, o. Prof. d. Exegese d. NT. Ad multos annos!

Zum neuen Rektor wurde gewählt Dr. Josef Oswald, o. Prof. f. Kirchengeschichte.

Regensburg:

Dr. Rudolf Mayer, Privatdozent für AT a. d. Theol. Fakultät München, wurde ab Sommersemester 1949 mit der Vertretung der Professur für AT a. d. Phil. Theol. Hochschule beauftragt.

Zeitschriftenschau

Theol. Quartalschrift, hg. v. d. Professoren d. kath. Theologie a. d. Univ. Tübingen, Schwabenverlag, Stuttgart, 129. Jahrg., 1. Heft, 1949, S. 1—12: Arnold Fr. X., Theodor Steinbüchel z. Gedächtnis. 13—63: Arnold Fr. X., Der geschichtl. Weg theozentr. Pastoralwissensch. 64—75: Fleckenstein H., Ehenot u. Seelsorge. 76—83: Straubinger H., Zur Glaubensanalyse. 84—92: Goldbrunner J., Seelenführung, Die Bedeutung der Tiefenpsychologie f. d. Seelsorge. 93—100: Hashagen J., Spannungen i. d. Frauenkultur a. d. Höhe d. Ma. 101—111: Eichinger J., Die Heiligkeit d. menschl. Seele Jesu.

Archives de l'Eglise d'Alsace, Organe de la Société d'Histoire de l'Eglise d'Alsace, Nouvelle Série, I. Vol. 1946, Sutter — Rixheim (Haut-Rhin), 1—19: Fritz G., St. Amandus, der erste Bischof v. Straßbg. u. d. trinitar. Streitigkeiten im 2. Viertel d. 4. Jahrh. 21—26: Barth M., Zur Mission d. hl. Fridolin im Elsaß: Dillersmünster ein St.-Hilariusklösterlein. 27—74: Burg A. M., Saite Hune: sa légende, son histoiricité et son culte. 75—86: Ohresser X., Les sceaux et les armes d'Obernai dans leur laicisation progressive. 87—131: Wittmer Ch., L'obituaire de l'Eglise Rouge de Strasbourg. 133—161: Landmann F., Zur Gesch. d. oberelsäss. Predigt i. d. Jugendzeit Geilers v. Kaysersbg.: D. Basler Univ.-Prof. u. Münsterpred. W. Textoris u. sein Pred.-Buch i. d. Stadtbibl. zu Colmar. 163—215: Schmidlin J., Rel.-sittl. Verfassung u. Reformbestrebungen i. d. alten Orden d. Elsaß am Vorabend d. Dreißigjähr. Krieges. 217—255: Sieffert A., Les capuzins à Wissembourg sous l'Ancien Régime et la restauration cath. dans la région de la Lauter. I. La maison de Wiss. 257—271: Metz R., La nomination et la rétribution des curés royaux. 299—310: Karl Pfleger zum 60. Geburtstag v. A. Boehm. Nécrologe. Lucien Pfleger zum Gedächtnis, v. E. Fischer, S. 337—341.

La Scuola Cattolica, Rivista di Scienze Religiose ed. per cura della Pont. Facoltà Teologica del Seminario Arcivesc. Milanese, Venegono Inf. (Varese), Redatt. G. B. Guzzetti. Anno 77, 1949, Fascicolo I, 3—16: Guzetti G. B., Problemi religiosi del lavoro, 17—43: Colombo C., Trasformismo antropologico e teologia. 44: Condanna delle opere di Sartre: Oldani L., Valore giuridico del grado accademico della licenza. 45—50: Gaffuri G., Studi recenti sull'eredità biologica e psicologica. 50—58: Colombo G. M. e Colombo C., La pastorale in Svizzera.

Fasc. II. 82—87: Cordovani M., L'insegnamento di Pio XII nel quadro della mentalità contemporanea. 88—108: Rimoldi A., Saggio bibliografico su Pio XII, Elenco sistematico dei discorsi e documenti di Pio XII nel primo decennio di Pontificato. 109—120: Tondelli L., Il valore dell'assoluzione di Enrico IV a Canossa. 121—130: Lacchello G., La costituzione apostolica „Sacramentum ordinis". 130—132: Card. Schuster, „Colei che presiede all'Agape" in un affresco Prisciliano del II. secolo.

Fasc. III. 161—181: Gemelli A., Gli Istituti Secolari come strumento di apostolato, 182—198: Salvoni F., Il sionismo. 199—209: Barra G., La pastorale in Francia. 209—212: Thiry L., Osservazioni sulla riforma del calendario.

Przeglad Powszechny (poln.) Monatsschrift, hg. v. Verlag d. Jesuiten) Warszawa XII, ul. Rakowiecka 61, Jahrg. 64, Band 224, Dez. 1947, Nr. 1, S. 5—13: Wawryn St., Charyzmaty polskiej duszy a zadania prasy (Die Charismen d. poln. Seele und die Aufgaben d. Presse). 21—30: Konopczynski Wl., Sad historii (Das Gericht der Geschichte). 31—42: Kisiel A., Istnienie Boga w oswietleniu naukowym (Die Existenz in wissenschaftlicher Beleuchtung). 42—47: Wicher Wl., Chrzescijanska milosc blizniego i obozy koncentracyjne (Die christl. Nächstenliebe und die Konzentrationslager). 70—72: Pastuszka J., O eutanazji. 74—78: St. W., Papiez Pius XII a wojna i bloki polityczne (Papst Puis XII. und der Krieg und die politische Blockbildung).

Band 226, Nov. 1948, Nr. 11, 288—301: Siwek P., Problem zla (Das Problem des Bösen). 302—312: Sawicki Fr., Socjologia religii. 321—333: Michna J., Ogolne wytyczne chrzescianskiej reformy spolecznej (Allgem. Linien d. christl. Gesellschaftsreform). 339—345: Pawlowski A., Powojenny dorobek polskiej mysli teologicznej (Der Nachkriegsertrag der poln. Theologie).

Ateneum Kaplanskie, Monatsschrift, hg. v. d. Professoren d. Priestersem. Wloclawek, Jahrg. 40, Band 48, 1948, Heft 3, 209—236: Sawicki Fr., Deus caritas est. 237—252: Gronkowski W., Sens biblijny zwrotu: Uczynmy (czlowieka) na obraz nasz. Gn. 1, 26a (Der Bibl. Sinn des Satzes: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde.) 261—268: Myrcha M. A., Koscielne sadownictwo polubowe (die kirchl. Schiedsgerichtsbarkeit). 273—275: Dabrowski E., Drogi i bezdroza wspolczesnej biblistyki N. T. (1939—1947) (Wege und Irrwege der gegenwärt. ntl. Wissenschaft). 287—289: Straty polskiej nauki teologicznej podczas wojny (Die Verluste der poln. theol. Wissensch. im Kriege, Universität Warschau, St. Kobylecki, A. Bukowski, Fr. Roslaniec, W. Michalski, J. Stawarczyk.)

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Zapysky Cyna Sv. Vasylija V., ukrain. Zeitschrift, früher in Galizien, Roma, Piazza Madonna dei Monti 3, Series II Sectio II Vol I — Fasc. 1, Romae 1949, p. 9—38: Welekyj A. G., Joannes Velamin Rutskyj in „exitu viarum". 39—56: Papp G., I monaci dell'Ordine di San Basilio in Ungheria nel secolo XIII. 84—108: Vitae Basilianorum recentiorum 1939—1944. 109—115: Korolevskyj C., Catalogus Archivi Procuratoris Gen. E. R. in Urbe. 116—127: Haluscynskyj T., Il Pont. Collegio di S. Giosafat paterno dono della Santa Sede Apostolica alla nostra Chiesa Unita. 128—144: Tanczuk D., Quaestio Patriarchatus Kioviensis tempore conaminum Unionis Ruthenorum (1582—1632). 145—160: Welekyj A. G., Annus et dies mortis Metrop. Raphaelis Korsak. Index Analect. O. S. B. M., 1924—1949.